AUTHOR: BREHIER, EMILE

TITLE: LA THEORIE DES INCORPORELS....

PLACE: PARIS

DATE: 1908

Master Negative #
91-80108-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Bréhier, Émile, 1876-1952

La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme. Paris, Picard, 1908.

2 p. l., 63 p., 1 l. 25 cm.

Thesis (Ph. D.) Paris.

Restrictions on Use:

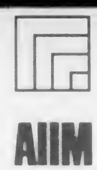
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 3-5-93 INITIALS M. G. Y.

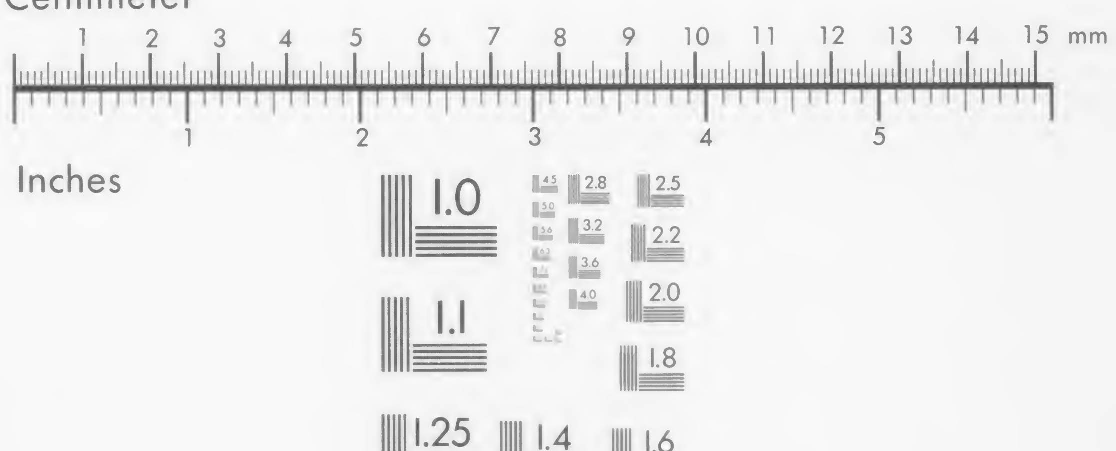
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



LA

THÉORIE DES INCORPORELS

DANS

L'ANCIEN STOICISME

THÈSE POUR LE DOCTORAT

Présentée à la Faculté des Lettres de Paris

PAR

ÉMILE BRÉHIER

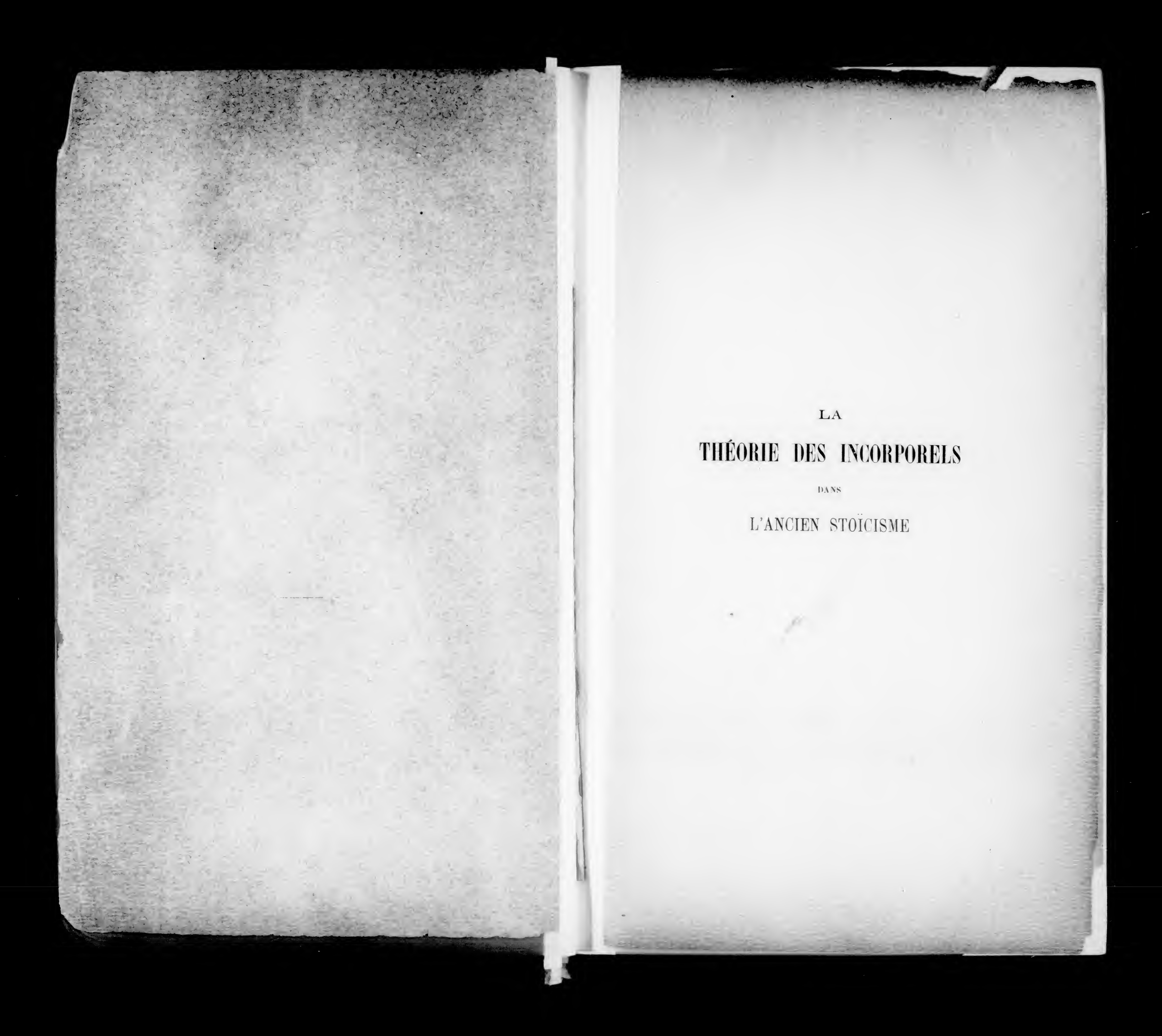
PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE DE LAVAL

PARIS.

LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD & FILS

82, RUE BONAPARTE, 82

1907



LA

THÉORIE DES INCORPORELS

DANS

L'ANCIEN STOÏCISME

LA

THÉORIE DES INCORPORELS

DANS

L'ANCIEN STOÏCISME

THÈSE POUR LE DOCTORAT
Présentée à la Faculté des Lettres de Paris

PAR

ÉMILE BRÉHIER
PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE DE LAVAL

PARIS
LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD & FILS
82, RUE BONAPARTE, 82

1908

INTRODUCTION

Un trait caractéristique des philosophies qui ont pris naissance après celle d'Aristote, est d'avoir rejeté, pour l'explication des êtres, toute cause intelligible et incorporelle. Platon et Aristote avaient cherché le principe des choses dans des êtres intellectuels ; leurs théories dérivaient, à ce point de vue, et de la doctrine socratique des concepts, et des philosophies qui comme celles de Pythagore et d'Anaxagore avaient mis le principe des choses dans des éléments pénétrables à la pensée claire. C'est au contraire dans les corps que les Stoïciens et les Epicuriens veulent voir les seules réalités, ce qui agit et ce qui pâtit. Par une espèce de rythme, leur physique reproduit celle des physiciens antérieurs à Socrate, tandis qu'après eux, à Alexandrie, renaîtra l'idéalisme platonicien, qui expulse tout autre mode d'activité que celle d'un être intelligible.

Pour trouver les raisons de cette évolution du platonisme au stoïcisme, il serait intéressant, nous semble-t-il, de chercher quelle place garde, dans ce système, l'idée de l'incorporel. Ce mot désigne chez les Stoïciens, d'après Sextus [1], les choses suivantes : l' « exprimable » (λεκτόν), le vide, le lieu, le temps. Le mot même d'incorporel avait été peu employé dans les doctrines précédentes. Platon ne s'en sert presque jamais pour indiquer les Idées ; on le trouve par deux fois lorsqu'il veut opposer sa théorie à celle d'Antisthènes qui n'admettait, lui aussi, que l'existence des corps [2]. On le trouve encore pour désigner une idée empruntée au pythagorisme, celle de l'harmonie entre des êtres, soit dans le *Philèbe* l'harmonie des parties du bien, soit dans le *Phédon* l'harmonie entre les parties du corps, qui d'après les

1. Sext. *Adv. Math.* X 218 (S. V. F. d'Arnim II, 117, 20).
2. Plat. *Soph.* 246 b ; *Polit.* 286 a.

Pythagoriciens constitue l'âme [1]. Aristote emploie le mot, non pas pour désigner son Dieu séparé, mais pour caractériser l'idée du lieu, dans une théorie qu'il n'accepte d'ailleurs pas [2]. Au contraire les Alexandrins l'emploieront habituellement pour désigner les êtres qui dépassent le monde sensible. Ce sont donc les Stoïciens qui paraissent avoir introduit l'expression dans le langage courant de la philosophie, bien qu'ensuite l'on dût s'en servir surtout pour combattre leurs idées. D'après l'usage qu'en fait Platon, il n'est pas impossible que ce mot vienne d'Antisthènes, qui, avant les Stoïciens, aurait rejeté, dans les incorporels, les non-être comme le lieu ou le temps.

C'est bien là, en effet, le sens général de la théorie des Stoïciens sur les incorporels ; identifiant l'être avec le corps, ils sont cependant forcés d'admettre, sinon comme des existences, au moins comme des choses définies l'espace et le temps. C'est pour ces néants d'existence qu'ils ont créé la catégorie de l'incorporel [3]. Les sources que nous aurons à utiliser dans cette étude, en dehors des compilateurs ou doxographes (Stobée, Diogène Laërce, Aëtius), viennent surtout des contradicteurs des Stoïciens : les académiciens et les sceptiques (Cicéron dans les Académiques et Sextus), les commentateurs d'Aristote (Ammonius, Alexandre d'Aphrodise, Simplicius) et les Platoniciens (Plutarque, Némésius, Proclus). Par leur nature, elles ne contiennent en général que des indications fort brèves sur les doctrines, et nous aurons parfois bien de la peine à comprendre, et à compléter les renseignements qu'elles nous donnent.

1. *Phédon* 85 e ; Philèbe 64 b.

2. *Phys.* IV, 1, 10.

3. Nous n'avons à citer aucune étude d'ensemble sur les incorporels. Pour l'« exprimable » et la logique, voyez Prantl *Geschichte der Logik im Abendl.* Brochard, *sur la Logique des Stoïciens* (*Arch. f. Gesch. der Phil.* 1892, vol. V, nº 4) ; Hamelin, *sur la Logique des Stoïciens* (*Année philosophique*, 12e année, 1902, p. 13).

Les fragments des anciens Stoïciens ont été rassemblés par Arnim (*Stoïcorum Vet. Fragm.* vol. I Lipsiæ 1905 ; vol. II (Logique et physique de Chrysippe), 1903 ; vol. III, 1903. Nous renverrons à cette édition.

CHAPITRE PREMIER

DE L'INCORPOREL EN GÉNÉRAL

I. — Une définition mathématique est capable d'engendrer à elle seule une multiplicité indéfinie d'êtres, tous ceux qui obéissent à la loi exprimée dans la définition. Il y a entre ces êtres et leur modèle une espèce de rapport de causalité, celui du cas particulier à la loi, de l'imitation au modèle. Si c'est bien ainsi que Platon se représentait le lien entre l'Idée et les choses sensibles déterminées par elle, nous ne le recherchons pas ici. Il est possible qu'il ait cherché à introduire dans ses Idées plus d'activité et de vie qu'il n'y en a dans une formule mathématique. Mais ce qui est sûr, c'est que le représentant le plus considérable de l'ancien stoïcisme, Chrysippe, ne se représentait pas autrement la doctrine platonicienne. Nous avons sur ce point le témoignage de Geminus, un mathématicien du premier siècle avant J.-C. qui nous est connu par Proclus [1]. Suivant un théorème élémentaire, les parallélogrammes qui ont même base et dont les côtés sont compris entre les mêmes parallèles « sont égaux ». On peut, au moyen de théorème construire, dans des limites définies, une infinité de figures égales. De même, les Idées, suivant Chrysippe, « comprennent (περιλαμβάνουσιν) la genèse d'êtres indéfinis dans des limites déterminées ». La notion de limite est donc l'essentiel des êtres : l'Idée ne fait qu'indiquer les limites auxquelles doit satisfaire un être pour exister, sans déterminer de plus près la nature de cet être : il peut être ce qu'il veut dans ces limites, et par suite ce n'est pas un seul être qui est déterminé mais une multiplicité sans fin. On comprend par là que Proclus, reprochant aux Stoïciens d'avoir abandonné les Idées, leur fait sur-

1. *In Euclid.* 35, 25 (Arnim. F. V. S. II 123, l. 39).

tout grief d'avoir rejeté en dehors des réalités les limites des êtres [1].

C'est bien en effet à cette conception même de la causalité que les Stoïciens s'attaquent, et à la notion de l'être qui en dérive. La nature d'une cause est déterminée par la nature des choses ou des faits que cette cause a pour mission d'expliquer. Or les Stoïciens veulent expliquer autre chose, se placent à un point de vue autre que Platon et Aristote. Pour ceux-ci, le problème était d'expliquer dans les êtres le permanent, le stable, ce qui pouvait offrir un point d'appui solide à la pensée par concepts. Aussi la cause, qu'elle soit l'Idée ou le moteur immobile, est permanente comme une notion géométrique. Pour le mouvement, le devenir, la corruption des êtres, dans ce qu'ils ont de perpétuellement instable, ils sont dus non pas à une cause active, mais à une limitation de cette cause, échappant par sa nature à toute détermination et à toute pensée. Ce qui peut attirer l'attention dans un être, c'est d'abord l'élément par lequel il ressemble à d'autres êtres et qui permet de le classer. Mais un autre point de vue consiste à considérer dans cet être lui-même son histoire et son évolution depuis son apparition jusqu'à sa disparition. L'être sera alors considéré lui-même non pas comme partie d'une unité plus haute, mais comme étant l'unité et le centre de toutes les parties qui constituent sa substance, et de tous les événements qui constituent sa vie. Il sera le déploiement dans le temps et dans l'espace de cette vie, avec ses changements continuels.

Or c'est bien là qu'est situé pour les Stoïciens le problème des causes. Voici, d'après Sextus [2], quelques-uns des faits d'où ils concluaient qu'il y avait des causes : la semence et le développement d'un germe, le développement d'une plante, la vie et la mort, le gouvernement du monde, le devenir et la corruption, la génération du semblable par le semblable. Les exemples sont presque tous, on le voit, empruntés aux êtres vivants. Même dans le cas contraire, les autres êtres sont, dans la pensée intime des Stoïciens, assimilés à des vivants. La chose est trop connue pour y insister longuement : le monde entier avec son organisation et la hiérarchie de ses parties, son évolution qui va d'une conflagration à une autre est un être vivant. Le minéral lui-

1. *In Euclid. def.* I p. 89 (S. V. F. II, 159, 26).
2. Sextus. *Math.* IX 196 (Arnim S. V. F. II 118, 8).

même, avec la cohésion de ses parties, possède une unité analogue à celle d'un vivant. Ainsi la donnée à expliquer, le changement de l'être est toujours analogue à l'évolution d'un vivant.

Quelle est la nature de cette unité du vivant, unité sans cesse mobile, unité d'un contenant ? Comment les parties de l'être sont-elles jointes de façon à persister ? Ce sera, comme chez le vivant, par une force interne qui les retient, qu'on appelle cette force ἕξις dans les minéraux, nature dans les plantes, ou âme dans les animaux. Dans tous les cas, il est indispensable qu'elle soit liée à l'être même dont elle constitue la cause, comme la vie ne peut être que dans le vivant. Elle détermine la forme extérieure de l'être, ses limites, non pas à la façon d'un sculpteur qui fait une statue, mais comme un germe qui développe jusqu'à un certain point de l'espace, et jusqu'à ce point seulement, ses capacités latentes. L'unité de la cause et du principe se traduit dans l'unité du corps qu'elle produit. Ce principe est aussi vrai pour le monde dont l'unité se prouvait, selon Chrysippe, par l'unité de son principe [1], que pour le moindre des êtres particuliers. Dans les mathématiques même, qui paraissaient être le triomphe du platonisme, les figures sont considérées non plus comme provenant d'une définition qui permet de les construire, mais comme l'extension dans l'espace d'une force interne qui se déploie : la droite est la ligne « tendue jusqu'à l'extrémité » [2]. La cause est donc véritablement l'essence de l'être, non pas un modèle idéal que l'être s'efforce d'imiter, mais la cause productrice qui agit en lui, vit en lui et le fait vivre, plus semblable, suivant une comparaison d'Hamelin [3] à l'*essentia particularis affirmativa* de Spinoza qu'à l'*Idée* platonicienne.

L'on sait que Platon et Aristote admettaient assez volontiers une explication mécaniste de la vie. Espinas a montré dans les inventions mécaniques qui se poursuivent en Grèce depuis le VIe siècle, la raison de cette représentation de la vie [4]. Il est d'autant plus remarquable que, malgré cette impulsion, les Stoïciens soient revenus au dynamisme, et qu'ils aient conçus, suivant l'analogie de la force vitale, toutes les causes de l'univers.

C'est ce mélange intime de la cause avec le corps qui la développe et la manifeste qui aboutit à la négation de toute espèce

1. Plut. *de defectu orac.* ch. 29 (Arnim S. V. F. II 13).
2. Simpl *in Arist. cat.* f. 68 e (S. V. F. II 149, 25).
3. *Sur la Logique des Stoïciens* (Ann. philos. 1901, p. 25).
4. *Revue de Métaph.* 1905.

d'action incorporelle, et à l'affirmation que nous devons maintenant examiner : « Tout ce qui existe est corps ». Pour comprendre cette espèce de « matérialisme », il faut se rappeler que les Stoïciens, non plus qu'aucun ancien, n'ont possédé la notion de l'inertie de la matière, postulat fondamental du matérialisme de notre époque. D'après ce postulat, toute force ne réside dans la matière que par emprunt, parce qu'elle lui a été donnée de l'extérieur. Pour cette raison aussi nous avons peine à ne pas nous représenter la force comme quelque chose d'immatériel, puisqu'elle n'est pas de l'essence de la matière. En ce sens le stoïcisme serait aussi « spiritualiste » que le dynamisme leibnitzien sur lequel il n'a d'ailleurs pas été sans influence. Dans la longue carrière qu'il a fournie, il est d'ailleurs un moment où le stoïcisme, même dans sa physique, a présenté un aspect éminemment spirituel et favorable à l'éclosion du mysticisme : on trouva le moyen, par le recueillement sur cette force interne qui constitue le fond de notre être, de se rattacher à la forme compréhensive de l'univers, et de se sentir vivre en elle. Aussi bien, pour tous les anciens, le corps, comme tel, est actif par essence et en lui-même. Aussi l'affirmation que tout est corps veut dire seulement que la cause telle que nous venons de la définir est un corps, et que ce qui subit l'action de cette cause (τὸ πάσχον) est aussi un corps[1] ; ce n'est nullement le refus de reconnaître qu'il y ait dans l'univers un principe spontané d'activité.

L'incorporel par nature ne peut en effet agir ni pâtir[2], au sens où les Stoïciens prennent l'activité et au sens où ils parlent du corps, c'est-à-dire en substituant une conception biologique de la cause à une conception mathématique, et en douant le corps d'une activité interne.

Il y a eu certainement chez les Stoïciens une critique de l'activité des incorporels. On en trouve certains principes dans l'argumentation de Cléanthe et de Chrysippe pour montrer que l'âme est un corps; elle nous a été conservée par Némésius qui s'efforce de réhabiliter contre elle l'action de l'incorporel. Nous n'avons rien à tirer, pour la compléter des arguments conservés en assez grande abondance, par lesquels les Stoïciens cherchaient à démontrer que « toute qualité est corps » ; car ils supposent tous précisément que le corps est le seul agent. Mais il faut se souve-

1. Πᾶν τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα. Aèt. *Plac.* IV 20, 2 (V. S. F. II 128).
2. Sextus, *Math.* VIII 263 (V. S. F. II 123, 31).

que, dès l'époque de Platon, une vigoureuse critique de l'ac-ité des Idées se trouve chez Antisthènes, le véritable précurseur des Stoïciens aussi bien dans la théorie de la connaissance que dans la morale. Antisthènes aussi affirmait, au scandale de Platon, que tout être était corps, et les Stoïciens ne font que soutenir jusqu'au bout le principe de ce philosophe, lorsqu'au défi de Platon : « ils n'oseraient soutenir que la prudence et les vertus ne sont rien ou sont des corps »[1], ils répondent précisément que les vertus sont corps[2].

On connaît les arguments de Cléanthe contre l'incorporéité de l'âme ; d'abord l'enfant ressemble à ses parents non seulement par le corps, mais par l'âme ; or le semblable et le dissemblable appartient au corps, non aux incorporels : l'âme est donc un corps. Le second est le suivant : « Aucun incorporel ne pâtit avec un corps, ni un corps avec un incorporel ; or l'âme pâtit avec le corps, lorsqu'il est malade ou lésé, et le corps avec l'âme, dans la rougeur de la honte ou la pâleur de la crainte »[3]. A ces deux arguments, Chrysippe ajoute le suivant : « La mort est la séparation de l'âme et du corps; mais aucun incorporel n'est séparé d'un corps; car l'incorporel ne touche pas le corps »[4]. Evidemment les trois principes de ces trois arguments dépassent la question de la nature de l'âme : ils sont destinés à montrer qu'en général l'incorporel ne peut être agent ni patient à l'égard du ps.

Le premier de ces principes est le plus obscur : Σώματος τὸ … καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου, ou comme dit Tertullien : « l'âme est corps parce qu'elle est sujette à la ressemblance et à la dissemblance ». Un exemple de Chrysippe à propos d'un incorporel particulier, la surface géométrique, pourra au moins préciser la difficulté : Démocrite avait posé de la façon suivante le problème du continu spatial : Si nous considérons, dans un cône, des sections coniques circulaires voisines les unes des autres, ou bien ces surfaces seront inégales, et alors la surface du cône ne sera pas lisse, mais présentera des aspérités, ou bien elles seront égales, et la figure aura alors la propriété d'un ndre : ce ne sera plus un cône. D'après Plutarque, Chrysippe résolvait la difficulté en disant que les cercles n'étaient ni égaux

Soph. 247 b c.
Sen. *Ep.* 117, 2.
Tert. *de an.* 5 et Nemes. *de nat. hom.* p. 32 (S. V. F. I 116, 32).
Nemes. *ib.* p. 53 (S. V. F. 219, 25).

ni inégaux [1]. C'est, à l'avis de Plutarque, une absurdité, pui- qu'il est impossible de concevoir ce qui n'est ni égal ni inéga L'absurdité n'existerait plus (et la réponse serait même singuli rement profonde) si Chrysippe avait voulu faire entendre par l que ces surfaces n'existent pas. Or c'est bien cette réponse qu ressort de toutes ses autres considérations sur le continu : il montre qu'aucune limite n'existe à la division de l'espace et qu l'on ne peut par suite parler du nombre des parties contenu dans des grandeurs différentes, comme le monde et le doigt d'u homme, puisqu'il n'y a pas de plus ou de moins dans l'infini C'est sous la même forme qu'il montre le non-être de l'Unive comme tout (τὸ πᾶν : c'est-à-dire à la fois le monde et le vide q l'entoure), en montrant qu'il n'est ni corporel, ni incorporel, n mû, ni en repos, etc. [3]. Il est donc probable qu'en refusant l'incorporel en général à la fois le prédicat de semblable et d dissemblable, Cléanthe veut dire qu'il n'est pas un être.

Reste à chercher en quel sens il entend cette double négatio On sait que c'est en introduisant dans les Idées le semblable e le dissemblable, le même et l'autre que Platon pensait pouvo résoudre les difficultés sur le rapport du sujet au prédicat, q avaient été soulevées par les philosophes de Mégare. Il y a dan la logique stoïcienne des traces nombreuses des doctrines még riques qui lui sont parvenues par l'intermédiaire d'Antisthène D'autre part Aristote avait donné du semblable la définitio suivante au chapitre IX du livre IV de la *Métaphysique* : « So dites semblables les choses qui ont une propriété identiqu (ταὐτὸ πεπονθότα) ou qui ont plus de propriétés identiques que d différentes ». Or les propriétés (ποιότητες) sont pour les Stoïcie des corps [4] ; il est donc impossible de penser qu'une proprié en général appartienne aux incorporels, et par conséquent d parler de leur ressemblance ou de leur dissemblance. Si null part nous ne rencontrons cette preuve nous en voyons au moin les conséquences dans le stoïcisme. Le seul incorporel qui sub- sistera sera non plus comme chez Platon l'Idée remplacée par l qualité corporelle, mais le vide, la forme des êtres, privée d toute action et de toute différence.

La propriété d'un être était chez Platon la présence d'un

1. Plut. *de comm. not.* ch. 39 (S. V. F. II 159, 34).
2. *Ib.* chap. 38 (S. V. F. II 159, 1).
3. *Ib.* chap. 30 (S. V. F. II 167, 19).
4. Gal. *de qual. inc.* 1 (S. V. F. II 126, 16).

Idée dans l'être. Les Stoïciens se sont efforcés de définir la propriété de façon à la faire naître de la qualité fondamentale de l'état, sans l'intervention extérieure d'une forme [1]. De là est dérivée, chez certain d'entre eux, cette distinction que nous fait connaître Simplicius [2], entre le ποιόν et la ποιότης. Il y a trois sortes de ποιά : dans le premier sens, le mot indique aussi bien les propriétés passagères (courir, marcher) que les propriétés stables. Dans le second sens, il indique seulement les états (σχέσεις, comme le prudent). Dans le troisième enfin qui coïncide entièrement avec celui du mot ποιότης, il indique seulement les propriétés arrivées à leur état de perfection et tout à fait permanentes (ἀπαρτίζοντας καὶ ἐμμόνους ὄντας). Il y a là bien autre chose que la simple distinction des propriétés essentielles et accidentelles : c'est la différence intime de nature entre la qualité qui est une réalité corporelle et active qui n'a pas besoin d'autre chose pour être expliquée, mais « qui se borne à une notion unique », et le ποιόν du premier genre, qui n'est dans le premier de ses sens, qu'un résultat sans réalité corporelle. C'est par cette théorie dont nous n'avons pas à suivre ici le développement qu'ils privaient l'Idée incorporelle de toute efficacité et de toute propriété, n'y rencontrant plus que le vide absolu de pensée et d'être.

Le deuxième principe est le suivant : Οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι. Ce principe, en supprimant toute action réciproque entre le monde des corps et l'intelligible, supprime la nécessité de l'incorporel. Nous sommes aussi peu renseignés d'une façon directe sur sa démonstration que sur celle du premier principe. Mais le troisième principe, celui de Chrysippe, l'éclaircit un peu en montrant à quelles conditions on pourrait concevoir l'action de l'incorporel sur le corps. « L'incorporel, dit Chrysippe, ne touche pas (οὐκ ἐφάπτεται) le corps ». Se figurer que l'action de l'âme sur le corps n'a lieu que par le contact, c'est en effet rendre tout à fait impossible l'action de l'âme, supposée incorporelle de nature. Les Stoïciens semblent avoir entrevu ici la difficulté des rapports de l'âme et du corps qui constituera un problème pour les écoles cartésiennes. Ils la résolvent d'une façon simple en admettant la corporéité de l'âme. C'est en effet leur conception même de la causa-

1. Simpl. *in Ar. cat.* f. 57 E (S. V. F. II 126, 21).
2. Simpl. *in Ar. cat.* f. 55 A (S. V. F. II 128, 31).
3. *Id.*, *in. Ar. cat.* fr. f. 57 E (S. V. F. II. 126, 21) εἰς ἓν νόημα ἀπολήγουσαν.

lité qui est en jeu. Pour qu'elle subsiste, il faut deux conditions qui rendent impossible toute causalité idéale [1] : d'abord que les causes soient de même substance que les effets (ὁμοούσια τοῖς ἀποτελουμένοις) en entendant ici par effet la chose effectuée ; ensuite qu'il y ait une conception unique de la cause. La première condition est nécessaire, puisque sans elle on ne conçoit pas cette pénétration intime de la force et du corps qui constitue la causalité biologique. La seconde ne l'est pas moins : Simplicius en l'indiquant en fait un reproche aux Stoïciens. Il songe sans doute à l'analyse aristotélicienne de la cause, qui avait brisé pour ainsi dire celle-ci en différents éléments qui se rassemblaient pour concourir à la production de l'effet. Dans cette théorie la cause incorporelle, comme action de la forme, pouvait subsister à côté de la cause matérielle. Qu'il n'y ait qu'une seule espèce de cause, c'est au contraire la théorie soutenue avec insistance par les Stoïciens [2]. C'est qu'il s'agissait pour eux d'expliquer l'unité de l'individu, aussi bien l'unité du monde que l'unité d'une pierre ou d'un animal, et non plus cette unité compréhensive de plusieurs individus qui est le général. Aussi la cause doit être une dans l'intimité de l'individu. Cette force intérieure ne peut nullement se concilier avec l'action extérieure d'un être immatériel.

Le nominalisme des Stoïciens se trouve être moins un postulat de la logique, qu'un résultat de la physique. S'ils voient le réel et l'être dans l'individu seul, c'est parce qu'en lui seulement se trouve la cause et le centre vital de l'être. Pourtant à un tout autre point de vue, ils ont fait dans leur physique même et dans leur théorie générale des causes une large place à l'incorporel. Seulement au lieu de mettre l'incorporel dans la cause des êtres, ils le mettent dans l'effet. C'est ce point que nous allons maintenant expliquer.

II. — Les seuls êtres véritables que reconnaissent les Stoïciens, c'est d'abord la cause active (τὸ ποιοῦν), puis l'être sur lequel agit cette cause (τό πάσχον) [3]. Encore faut-il ajouter que les éléments actifs du monde, le feu et l'air, donnent naissance par transformation aux éléments passifs ; les trois derniers, dans la conflagration universelle, se résorbent eux-mêmes

1. Simplic. *in Arist. cat.* f. 56 Δ (S. V. F. II 628, 18).
2. Cf. surtout Sen. *Ep.* 65, 4 (S. V. F. II 120, 9).
3. Philon *de mund. op.* 8 (V. S. F. II 111, 18).

dans le feu, si bien que l'être primordial est le feu, la raison séminale du monde. Les autres êtres sont produits par une tension moindre, un relâchement du feu primordial. Ils ne sont ni les effets ni les parties des êtres primitifs, mais plutôt des états de tension différents de cet être.

Parmi ces êtres actifs se trouvent les qualités des corps ; ce nt des souffles (πνεύματα) dont l'action se montre par leurs ets. Il y a d'abord les premières qualités qui appartiennent aux ments, le chaud, le froid, le sec, l'humide, puis les autres alités sensibles comme les couleurs et les sons.

l faut remarquer que l'énumération de ces êtres, qui sont tous êtres de la nature, ne nous fait pas sortir des causes et des principes. Le monde des Stoïciens est composé de principes spontanés, puisant en eux-mêmes vie et activité, et aucun d'eux ne peut être dit proprement l'effet d'un autre. La relation de cause à effet entre deux êtres est tout à fait absente de leur doctrine. S'il y a relation, elle est d'un tout autre genre : ces principes sont plutôt comme les moments ou les aspects de l'existence d'un seul et même être, le feu dont l'histoire est l'histoire même du monde.

Les êtres réels peuvent cependant entrer en relation les uns avec les autres, et au moyen de ces relations, se modifier. « Ils ne sont pas, dit Clément d'Alexandrie exposant la théorie stoïcienne, causes les uns des autres, mais causes les uns pour les autres de certaines choses » [1]. Ces modifications sont-elles des réalités ? des substances ou des qualités ? Nullement : un corps ne peut pas donner à un autre des propriétés nouvelles. On sait de quelle façon paradoxale les Stoïciens sont obligés de se représenter les relations entre les corps, pour éviter cette production des qualités les unes par les autres : ils admettaient un mélange (μῖξις ou κρᾶσις) des corps qui se pénétraient dans leur intimité, et prenaient une extension commune. Lorsque le feu échauffe le fer au rouge par exemple, il ne faut pas dire que le feu a donné au fer une nouvelle qualité, mais que le feu a pénétré dans le fer pour coexister avec lui dans toutes ses parties [2]. Les modifications dont nous parlons sont bien différentes : ce ne sont pas des réalités nouvelles, des propriétés, mais seulement des attributs (κατηγορήματα). Ainsi lorsque le scalpel tranche la chair, le pre-

1. *Strom.* VIII 9 (V. S. F. II 121, 4).
2. Stob. *Ecl.* I, p. 154 (S. V. F. II 153, 8).

mier corps produit sur le second non pas une propriété nouvelle mais un attribut nouveau, celui d'être coupé [1]. L'attribut, à proprement parler, ne désigne aucune qualité réelle ; blanc et noir par exemple ne sont pas des attributs, ni en général aucune épithète. L'attribut est toujours au contraire exprimé par un verbe, ce qui veut dire qu'il est non un être, mais une manière d'être, ce qu les Stoïciens appellent dans leur classement des catégories un πω ἔχον. Cette manière d'être se trouve en quelque sorte à la limi à la superficie de l'être, et elle ne peut en changer la natu elle n'est à vrai dire ni active ni passive, car la passivité sup serait une nature corporelle qui subit une action. Elle est pu ment et simplement un résultat, un effet qui n'est pas à clas parmi les êtres.

Ces résultats de l'action des êtres, que les Stoïciens ont été peut-être les premiers à remarquer sous cette forme, c'est ce que nous appellerions aujourd'hui des faits ou des événements : concept bâtard qui n'est ni celui d'un être, ni d'une de ses propriétés, mais ce qui est dit ou affirmé de l'être. C'est ce caractère singulier du fait que les Stoïciens mettaient en lumière en disant qu'il était incorporel ; ils l'excluaient ainsi des êtres réels tout en l'admettant en une certaine mesure dans l'esprit. « Tout corps devient ainsi cause pour un autre corps (lorsqu'il agit sur lui) de quelque chose d'incorporel » [2]. L'importance de cette idée pour eux se fait voir par le souci qu'ils ont d'exprimer toujours dans le langage, l'effet par un verbe. Ainsi il ne faut pas dire que l'hypochondrie est cause de la fièvre, mais cause de ce fait que la fièvre arrive [3], et dans tous les exemples qui suivent les causes ne sont jamais des faits mais toujours des êtres exprimés par un substantif : les pierres, le maître, etc., et les effets : être stable, faire un progrès, sont toujours exprimés par des verbes.

Le fait incorporel est en quelque façon à la limite de l'action des corps. La forme d'un être vivant est prédéterminée dans le germe qui se développe et qui s'accroît. Mais cette forme extérieure ne constitue pas une partie de son essence ; elle est subordonnée comme un résultat à l'action interne qui s'étend dans l'espace, et celle-ci n'est pas déterminée par la condition de remplir ses limites. De la même façon l'action d'un corps, sa force

1. Sextus *Math.* IX 211 (S. V. F. II 119, 21), cf. les idées d'Archédème (S. V. F. III 262, 31).
2. Sextus, *ibid.*
3. *Clem. Alex. loc. cit.*

interne ne s'épuisent pas dans les effets qu'il produit : ses effets ne sont pas une dépense pour lui et n'affectent en rien son être. L'acte de couper n'ajoute rien à la nature et à l'essence du scalpel. Les Stoïciens mettent la force et par conséquent toute la réalité non pas dans les événements, dans les démarches multiples et diverses qu'accomplit l'être, mais dans l'unité qui en contient les parties. En un sens, ils sont aussi loin que possible d'une conception comme celle de Hume et de Stuart Mill qui réduisent l'univers à des faits ou événements. En un autre sens pourtant, ils rendent possible une telle conception en séparant radicalement, ce que personne n'avait fait avant eux, deux plans d'être : d'une part, l'être profond et réel, la force ; d'autre part, le plan des faits, qui se jouent à la surface de l'être, et qui constituent une multiplicité sans lien et sans fin d'êtres incorporels.

Nous allons montrer maintenant que ces incorporels constituent la matière de toute la logique stoïcienne, se substituant ainsi dans la logique aux genres et aux espèces de la logique d'Aristote. Il était nécessaire de montrer d'abord dans la physique les raisons de cette révolution de la logique.

CHAPITRE II

L'INCORPOREL DANS LA LOGIQUE ET LA THÉORIE DES « EXPRIMABLES »

I. — La réalité logique, l'élément primordial de la logique aristotélicienne est le concept. Cet élément est pour les Stoïciens tout autre chose ; ce n'est ni la représentation (φαντασία) qui est la modification de l'âme corporelle par un corps extérieur, ni la notion (ἔννοια), qui s'est formée dans l'âme sous l'action d'expériences semblables. C'est quelque chose de tout à fait nouveau que les Stoïciens appellent un exprimable (λεκτόν).

Voici une difficulté que, selon Sextus, résout la théorie des exprimables, et il n'est pas invraisemblable qu'elle soit sortie de cette difficulté [1]. Un Grec et un Barbare entendent un même mot ; ils ont tous deux la représentation de la chose désignée par le mot ; pourtant le Grec comprendra et le Barbare ne comprendra pas. Quelle autre réalité y a-t-il donc que le son d'une part, l'objet de l'autre ? Aucune. L'objet comme le son reste le même. Mais l'objet a pour le Grec, je ne dis pas une propriété (car son essence reste la même dans les deux cas), mais un attribut qu'il n'a pas pour le Barbare, à savoir celui d'être signifié par le mot. C'est cet attribut de l'objet que les Stoïciens appellent un exprimable. L'objet signifié (τὸ σημαινόμενον) diffère, d'après le texte de Sextus, de l'objet (τὸ τύγχανον), précisément par cet attribut qui en est affirmé sans en changer la nature. Le λεκτόν était quelque chose de si nouveau qu'un interprète d'Aristote, comme Ammonius, a la plus grande peine à le loger dans les classifications péripatéticiennes. Pour Aristote, la chose signifiée par le

1. Sextus, *Math.* VIII 11 (S. V. F. II 48, 19). Le σημαινομενον de ce texte revient à λεκτόν ; cf. l. 23.

mot était, dit Ammonius, la pensée (νόημα), et, par la pensée, l'objet (πρᾶγμα). « Les Stoïciens, ajoute Ammonius, conçoivent en outre un intermédiaire entre la pensée et la chose, qu'ils nomment l'exprimable » [1]. Ammonius n'approuve pas cette addition, et en effet la théorie d'Aristote se suffit à elle-même, si la pensée est en elle-même l'objet désigné. Il ne pouvait plus en être de même pour les Stoïciens. Pour eux la pensée était un corps, et le son était aussi un corps. Un corps a sa nature propre indépendante, son unité. Le fait d'être signifié par un mot doit donc lui être ajouté comme un attribut incorporel, qui ne le change en rien. Cette théorie supprimait tout rapport intrinsèque entre le mot et la chose : on peut sans doute y ramener les vues de Chrysippe sur l'amphibologie. Par celle-ci, en effet, le lien entre la parole et la pensée devient assez lâche pour qu'un même nom puisse désigner plusieurs choses [2].

Si la théorie des exprimables n'avait pas cependant une autre portée, on ne comprendrait pas le rôle qu'elle joue dans la logique. Tous les éléments qui servent à la logique, les attributs, les jugements, les liaisons de jugements sont aussi des exprimables. Il est visible au premier abord que ces éléments ne peuvent se réduire à des choses signifiées par un mot : l'attribut par exemple (κατηγόρημα) indique ce qui est affirmé d'un être ou d'une propriété ; nous ne trouvons nulle part cette idée, à laquelle d'ailleurs il serait bien difficile de donner un sens plausible, que le fait d'être affirmé est identique au fait d'être signifié, que le κατηγόρημα est un σημαινόμενον. D'une façon générale, si le « signifié » est un « exprimable », nous ne voyons nullement que tout exprimable soit un « signifié ». Cette interprétation erronée de l'« exprimable » est pourtant assez répandue pour qu'Arnim dans son édition des anciens Stoïciens ait pu la consacrer, en intitulant les fragments relatifs à la logique : περὶ Σημαινομένων ἢ Λεκτῶν.

Cette erreur a pu venir de ce qu'il y a, en tous cas, une fusion intime entre l'exprimable et le langage ; d'après Sextus tout exprimable doit être exprimé, c'est-à-dire énoncé par un mot significatif de la pensée [3]. Mais le fait d'être exprimé (λέγεσθαι) qui est un prédicat de l'exprimable ne doit pas du tout être con-

1. Amm. *in Ar. de interpr.*, p. 17, 24 (V. S. F. II 48, 31).
2. Galen. *de sophism.* 4 (S. V. F. II 45, 35).
3. Sextus, *Math.* VIII 80 (S. V. F. II 48, 27).

fondu avec le fait d'être signifié (τὸ σημαινόμενον) qui est lui-même un exprimable et un prédicat de l'objet. On a conclu trop vite de ce que tout exprimable devait être désigné par des mots, que toute sa nature était précisément d'être désigné ou signifié par des mots. Une erreur inverse mais de même nature a été commise par un critique ancien du stoïcisme, Ammonius, celle qui consista à identifier les exprimables avec les mots du langage [1]. Cette erreur, d'après les termes, repose sur l'exposition même de Sextus ou une exposition très analogue. « Les pensées, dit Ammonius, peuvent être proférées (ἐκφορικά). Mais nous les proférons par des mots, et les mots sont les exprimables ». Ici exprimable (λεκτόν) a été confondu avec ce qui est exprimé et proféré (λεγόμενον, ἐκφερόμενον), c'est-à-dire le mot. Nous avons donc à rechercher ce qu'est réellement l'exprimable.

La place de l'exprimable dans le système des objets représentés à l'esprit est fort difficile à déterminer. D'une part Sextus, confirmé par Dioclès, nous dit que ce qui est dans la représentation rationnelle, c'est là l'exprimable [2]. Tandis que la représentation ordinaire se produit par le contact d'un corps qui marque son empreinte dans la partie hégémonique de l'âme, au contraire, il paraît y avoir plus de spontanéité dans la représentation rationnelle. C'est la pensée qui la construit, en assemblant, en augmentant, en diminuant les objets sensibles qui lui sont donnés d'abord ; les objets ne sont pas ici cause active, mais c'est la raison. Dioclès énumère ainsi les différents procédés par lesquels elle agit : la ressemblance, l'analogie, le déplacement, la composition, la contradiction, la transition, la privation [3]. On peut dire avec Sextus que dans ces cas l'âme a une représentation à propos des objets et non par eux. Le λεκτόν serait donc identique, d'après ce premier témoignage aux notions dérivées de l'expérience par la raison. Mais si nous envisageons le contenu de la logique, cette idée est bien malaisée à admettre. En effet, nulle part nous n'y voyons intervenir de notions de ce genre, bien que l'exprimable soit son élément propre. De plus, la suite même du texte de Sextus et de Dioclès contredit l'interprétation qu'on pouvait, semble-t-il, légitime-

1. Amm. *in Arist. an. pr.*, p. 68, 4 (S. V. F. II 77, 7).
2. Sextus *Math.* VIII 70 (S. V. F. II 61, 21) Diocles ap. *Diog. La.* VII 63 (II 58, 28).
3. *Diog. La.* VII 52 (S. V. F. II 29, 9). Cicéron donne une énumération moins complète *de fin.* III 33 (III 16, 26).

ment en tirer : « Dans les exprimables, disent-ils, les uns sont incomplets, les autres complets ». Les exprimables incomplets sont les attributs de jugements, énoncés dans des verbes sans sujet : « écrit, parle ». Les complets sont, pour ne considérer maintenant que les plus simples, le verbe accompagné de son sujet. Si ce sont là tous les exprimables (et il n'y a aucune raison de croire le contraire), nous y cherchons vainement les objets de représentation rationnelle, les notions que nous avons définies tout à l'heure. Les exprimables se bornent aux attributs tantôt sans sujet, tantôt accompagnés de leur sujet. Dira-t-on que la notion se retrouve précisément dans le sujet des jugements ? Mais nous ne voyons pas que les Stoïciens aient admis dans leur logique d'autres jugements que ceux que la logique moderne a appelé singuliers, dont le sujet est un individu. Dans la classification des jugements simples chez Sextus, parmi les trois sortes de jugements, les jugements définis ont pour sujet un individu que l'on indique (celui-ci), les indéfinis un être que l'on n'indique pas (un homme), mais qui reste un individu [1].

A vrai dire, dans d'autres sources, les exprimables sont cités non pas comme identiques aux représentations rationnelles, mais comme une espèce d'entre elles. Le premier texte est la classification des notions de Dioclès que l'on a déjà citée, où l'exprimable est cité avec le lieu, comme un exemple de notions obtenues « suivant une transition » (κατὰ μετάβασιν). Cette « transition » implique que l'objet de la représentation est composé et que la pensée va d'une partie à l'autre. Si nous cherchons à quels exprimables ce caractère est applicable, nous verrons qu'il ne correspond pas à tous les cas. Ni dans les exprimables incomplets, ni dans les jugements simples, on ne saurait le trouver. Au contraire les jugements hypothétiques et les raisonnements contiennent un passage du principe à la conséquence qui, seule, peut expliquer le mot « métabase » [2]. Il s'ensuit que dans l'exemple qu'il donne ici, Dioclès ne veut pas parler de tous les exprimables, ni les faire rentrer tous dans cette catégorie. Dans un autre texte de Sextus qui oppose le « représenté » (φανταστόν) sensible au « représenté » rationnel, il reste douteux si les exprimables incorporels qu'il cite dans la seconde définition sont donnés comme un simple exemple parmi d'autres, ou

1. Sextus, *Math.* VIII 96 (S. V. F. II 38).
2. Cf. la μεταβατικὴ διανοία (Sextus S. V. F. II 43, 21) se rapportant à ἀκολουθία.

comme l'ensemble de tous ces représentés [1]. Mais l'oppositio des corps qui sont certainement tous les représentés sensibl aux incorporels, nous ferait pencher vers la seconde alter native.

Malgré ces difficultés, il y a des raisons sérieuses de ne pa confondre l'exprimable avec n'importe quel objet de la raiso Dioclès classant les représentations en sensibles et non sens bles distingue dans les secondes qui arrivent « par la pensé celle des « incorporels et *des autres* choses perçues par la ra son » [2]. Comme les exprimables doivent sûrement être rang dans les incorporels, il y a donc encore d'autres objets de la ra son qui ne sont pas les incorporels : et en effet les notio rationnelles ne sont nullement des incorporels. Elles sont issue et composées de traces réelles que les corps sensibles laisse dans la partie hégémonique de l'âme. Il y a là une physiolog de la notion que les Stoïciens ne distinguent pas du tout de s psychologie [3]. Lorsque Zénon dit que les notions ne sont ni de substances ni des qualités [4], il semble bien par là leur refuser u corps, puisque les corps se trouvent seulement dans ces deu catégories; mais la suite du texte fait voir qu'il songe moins la substance même de la notion qu'à son rapport avec l'obj qu'il représente : c'est en ce sens qu'elles sont *comme* des sub tances et *comme* des qualités, c'est-à-dire semblables aux cor qui en ont laissé l'empreinte ; mais ceci n'empêche pas qu'elle ne soient en elles-mêmes de nature corporelle : comment, san cela, pourrait-on dire que la science qui contient de tels obje de représentation est un corps? [5] L'art et la science reposen toujours sur la conservation des empreintes par la mémoire.

On comprend par là la distinction qu'il y a à établir entre l'e primable qui est incorporel et les autres objets de la raison qu sont corporels. On voit aussi que Sextus, en qualifiant d'expr mable l'objet de la représentation rationnelle en général, a pri l'espèce pour le genre. Ceci est d'ailleurs fort explicable, puis que, dans le passage en question, il a l'intention de parler seu

1. Sextus, *Math.* VIII 409 (S. V. F. II 29, 2).
2. *Diog. La.* VIII 51 (S. V. F. II 24, 18).
3. Nous entendons ici par notions (ἔννοιαι) non pas tous les objets pensé (νοούμενα) qui contiendraient aussi les sensibles et les exprimables, mais seu lement les notions générales comme celles du bien.
4. μήτε τινὰ μήτε ποιὰ Stob. *Ecl.* I, p. 136 (S. V. F. I 20).
5. Sextus, *Math.* VII 38 (S. V. F. 42, 23).

ement des objets de la logique, et que ces objets se réduisent ux exprimables.

Il nous fallait d'abord indiquer ces fausses conceptions de exprimable, possibles grâce à la pénurie et à l'obscurité des extes, pour établir la véritable. En dehors des substances et des ropriétés qui, toutes deux, sont des corps, il n'existe rien dans a nature. Mais, nous l'avons vu, leur force interne se manifeste la surface, et ces aspects extérieurs ne sont ni corps, ni parties corps, mais des attributs (κατηγορήματα) incorporels. Le premier genre d'exprimables que nous rencontrons, l'exprimable ncomplet, est identique à cet attribut des corps. Il faut, pour bien le comprendre, se défaire de cette idée que l'attribut d'une hose est quelque chose existant physiquement (ce qui existe est la chose même), et de cette autre idée que l'attribut, sous on aspect logique, comme membre d'une proposition est quelque chose existant dans la pensée. A cette condition on pourra concevoir que attribut logique et attribut réel qui, à la vérité, sont tous deux incorporels et inexistants coïncident entièrement.

Les attributs des êtres sont exprimés non pas par des épithètes qui indiquent des propriétés, mais par des verbes qui indiquent des actes (ἐνεργήματα).

Si nous considérons maintenant la nature de la proposition (ἀξίωμα) dans la dialectique, nous trouvons une solution du problème de l'attribution qui fait coïncider entièrement l'attribut logique de la proposition avec l'attribut tel que nous venons de le définir. Ce problème avait été une des plus grandes préoccupations des écoles qui avaient suivi Socrate, et on a pu dire que c'est pour en résoudre les difficultés que Platon avait construit sa théorie des idées. Les Stoïciens, précédés sur ce point, semble-t-il, par quelques philosophes de l'école mégarique, en ont donné une solution profonde et ingénieuse, qui n'exige aucun appel à une théorie des idées. Si, dans une proposition, le sujet et le prédicat sont considérés comme des concepts de même nature, et particulièrement des concepts indiquant des classes d'objets, on aura grand'peine à comprendre la nature de la liaison indiquée par la copule. Si ce sont des classes différentes, chacune existe à part, en dehors de l'autre, et elles ne peuvent se lier. Si elles sont identiques, nous sommes réduits à des jugements d'identité. La liaison de participation que Platon avait trouvée, et celle d'inclusion qu'Aristote utilisait de préférence, étaient

une solution possible à ces difficultés. Mais de telles solutions, qui, pour les modernes, ne concernent que les pensées, avaient, pour les anciens, une portée métaphysique, que l'on n'en pouvait disjoindre. Les termes du jugement désignent en effet non seulement des pensées, mais des êtres réels. Or si la réalité se concentre, comme chez les Stoïciens dans l'individu, une pareille théorie est inadmissible. En effet chaque individu non seulement possède, mais est une idée particulière (ἰδίως ποιόν) irréductible à tout autre. Pour que ces réalités participent l'une à l'autre ou soient incluses l'une dans l'autre, il faudrait que deux individus fussent indiscernables l'un de l'autre, ou qu'un même individu pût avoir en lui plus d'une qualité propre, ce qui est absurde [1]. Deux réalités ne peuvent coïncider.

Il restait une solution, c'était d'envisager tout autrement la nature du prédicat. L'on sait que certains mégariques refusaient d'énoncer les jugements sous leur forme habituelle, à l'aide de la copule *est*. On ne doit pas dire, pensaient-ils : « L'arbre est vert », mais : « L'arbre verdoie ». Comment c'était là une solution du problème de la prédication, c'est ce que les Stoïciens nous font voir. Lorsqu'on néglige la copule *est* et que l'on exprime le sujet par un verbe où l'épithète attribut n'est pas mise en évidence, l'attribut, considéré comme le verbe tout entier, apparaît alors non plus comme exprimant un concept (objet ou classe d'objets), mais seulement un fait ou un événement. Dès lors la proposition n'exige plus la pénétration réciproque de deux objets, impénétrables par nature, elle ne fait qu'exprimer un certain aspect d'un objet, en tant qu'il accomplit ou subit une action ; cet aspect n'est pas une nature réelle, un être qui pénètre l'objet, mais l'acte qui est le résultat même de son activité ou de l'activité d'un autre objet sur lui. Le contenu de la proposition, ce qui est signifié par elle n'est donc jamais un objet, ni une relation d'objets.

Il suit de là que les Stoïciens n'accepteront que les propositions contenant un verbe : dans le verbe se confondent pour eux prédicat et copule. On voit par là tous les jugements qu'ils excluent, tous ceux dont l'attribut indique une propriété réelle du sujet, et qui indiquent un rapport entre concepts. Ce qui s'exprime dans le jugement, ce n'est pas une propriété comme : un corps est chaud, mais un événement comme : un corps

1. Philon *de incorruptib. m.* 236, 6 B (S. V. F. II 131, 6).

s'échauffe. Dans la classification des attributs, ils ne les distingueront pas comme Aristote par le mode de leur liaison au sujet, plus ou moins essentielle ou accidentelle : ils ne veulent y distinguer que les diverses façons dont l'événement peut s'exprimer. Aussi leur classification suit de près, est même identique à la classification grammaticale des verbes. On distingue d'abord les συμβάματα, verbes personnels indiquant l'action d'un sujet (Socrate se promène), et les παρασυμβάματα, verbes impersonnels (Σωκράτει μεταμέλει). D'autre part on distingue les prédicats directs, composés d'un verbe avec un complément qui subit l'action ; les prédicats passifs, qui sont les verbes passifs ; et en eux les prédicats réfléchis (verbes réfléchis) ; enfin ceux qui ne sont ni directs, ni passifs (comme φρονεῖ) [1].

Il ne faut pas voir dans la substitution de cette forme verbale à la copule distincte une simple subtilité. Les Stoïciens veulent indiquer par là qu'ils n'acceptent d'autres propositions que les propositions de fait. Sans doute le fait peut être lui-même nécessaire ou contingent, vrai ou faux, possible ou impossible, et en ce sens, les différentes modalités sont encore admises. Mais c'est, on le voit, en un sens bien différent de celui d'une logique des concepts où ces modalités reposaient sur la liaison essentielle ou accidentelle du sujet avec l'attribut. Ici nous n'avons plus qu'un genre de liaison, une liaison qui, au sens de la logique d'Aristote, était accidentelle (et que les Stoïciens continuent d'ailleurs à désigner par le mot σύμβαμα), à savoir celle de l'événement à son sujet.

Le problème de l'attribution est donc résolu en enlevant aux prédicats toute réalité véritable. Le prédicat n'est ni un individu, ni un concept ; il est incorporel et n'existe que dans la simple pensée. On chercherait vainement en quoi le prédicat logique de la proposition pourrait différer des attributs des choses, considérés comme résultats de leur action. Tous deux sont désignés par le même mot κατηγόρημα, et trouvent leur expression dans des verbes ; tous deux sont incorporels et irréels. Du côté du réel, la réalité de l'acte a pour ainsi dire été atténuée au profit de celle de l'être permanent qui le produit : du côté de la logique, l'attribut a été privé de sa dignité de concept objet de la pensée, pour ne plus contenir qu'un fait transitoire et acciden-

1. Porphyr. ap. Ammon. *in Ar. de interpret.*, p. 44, 19 (S. V. F. II 59, 25).

tel. Dans leur irréalité et par elle, l'attribut logique et l'attribut des choses peuvent donc coïncider [1].

Les sciences expérimentales et les philosophies sceptiques ou critiques en accord avec elles nous ont accoutumés à voir dans le fait ou l'événement la véritable réalité objective et à considérer un objet comme un résultat et une synthèse d'un grand nombre de faits, plutôt que comme le sujet d'attribution de ces faits. Le centre du réel s'est pour ainsi dire déplacé. C'est cette circonstance qui peut rendre cette doctrine stoïcienne assez pénible à concevoir. Les faits sont le seul objet d'expérience et la pensée qui cherche à les observer et à découvrir leurs liaisons reste étrangère à eux. Au contraire les Stoïciens, en admettant que les faits étaient incorporels et n'existaient que dans la pensée, pouvaient en faire, nous ne dirons pas même l'objet, mais la matière de leur dialectique. Au fond le caractère commun à toutes les logiques anciennes est d'être réalistes : jamais les anciens n'ont cru que l'on pouvait avoir la pensée de quelque chose qui n'existe pas. Les Stoïciens, malgré les apparences, sont restés fidèles à ces tendances : si la pensée dialectique n'enserre plus, dans la proposition, des réalités, l'attribut pensé n'en est pas moins identique à l'attribut objectif. En refusant à la pensée la réalité telle qu'ils la conçoivent, ils ne peuvent ainsi que la refuser à son objet.

Les attributs ne sont qu'une certaine espèce d'exprimables [2]. Ce sont les exprimables incomplets, que l'on transformera en propositions ou en exprimables complets en répondant à la question : « Qui est le sujet de l'action ? » [3]. Ce sont là des propositions simples : les autres exprimables complets seront des propositions composées que l'on obtient par une combinaison de propositions simples, dont un exemple est ce que nous appelons aujourd'hui la proposition hypothétique (le συνημμένον des Stoïciens). Enfin ces propositions se combinent en raisonnements qui ne sont jamais appelés des exprimables [4], mais qui sont plutôt une suite d'exprimables. L'essentiel du λεκτόν, c'est donc l'attribut ou l'événement, soit avec le sujet, soit sans le sujet. Il est intéressant de voir que, dans l'exposition de Por-

1. Cf. Clem. Alex. *Strom.* VIII (S. V. F. I 263, 1).
2. Clem. Alex. *Strom.* VIII 9, 26 (S. V. F. I 109, 24). Diocles Magnes *Diog. La.* VII 63 (II 59, 11).
3. *Ib.* (II 58, 30).
4. Cf. la classification de Philon : *de agric.* 139 (S. V. F. II 58, 38).

phyre, la proposition elle-même est appelée un attribut (κατηγορούμενον) ; c'est seulement un attribut complet (τέλειον) [1]. Toute l'attention du dialecticien porte sur l'exprimable attribut. Dans les exemples les plus familiers à la dialectique stoïcienne, comme : il fait jour, φῶς ἐστι, etc., les propositions expriment des faits sans aucun sujet d'inhérence. L'exprimable n'est donc pas toute espèce de représentation rationnelle, mais uniquement celle du fait et de l'événement. Il forme, comme tel, la matière de toute la logique ; nous allons maintenant essayer de suivre les effets de cette conception dans la théorie du jugement et du raisonnement.

II. — Nous n'avons pas ici à recommencer l'exposition de la logique stoïcienne, analysée, avec les développements qu'il convient, dans les importants travaux de Brochard [2] et d'Hamelin [3]. Peut-être pourrons-nous cependant, en prenant pour guide cette conception de l'exprimable incorporel, éclaircir quelques points de cette logique.

Posidonius donne de la dialectique la définition suivante : « C'est la science des choses vraies et fausses, et de celles qui ne sont ni l'une ni l'autre » [4]. Cette définition, dans la mesure où elle diffère de celle de Chrysippe (c'est la science qui concerne les choses signifiantes et signifiées), a seulement pour objet d'écarter de la dialectique la première partie, l'étude du langage, et de préciser, en en diminuant l'étendue, le second objet. Car le σημαινόμενον désignant tout ce qui est signifié par un mot est plus large que le vrai et le faux qui ne peuvent s'appliquer qu'au jugement. Mais la dialectique ainsi limitée par Posidonius en formait, chez Chrysippe, une seule partie, la théorie du jugement et du raisonnement.

La dialectique, comme vertu et comme science, est une réalité, c'est-à-dire un corps ; elle paraît être identique à la vérité qui est définie presque dans les mêmes termes qu'elle, « la science indicatrice de toutes les choses vraies » [5]. Mais ses objets, le vrai et le faux, ne sont nullement des réalités. Le jugement seul en effet est vrai : or le jugement est un exprimable, et l'exprimable

1. S. V. F. II 59, 30.
2. *Archiv f. Gesch. der Phil.*, t. V., p. 449.
3. *Année philos.* (1901), p. 13.
4. *Diog. La.* VII 62 (S. V. F. II 3).
5. Sext. *Math.* VII 38 (S. V. F. II 42, 23).

est incorporel [1]. Nous voilà donc, dès le début, dans le non-être. Les choses vraies et, par une analogie évidente, les fausses, à savoir le jugement simple ou composé « ne sont rien » [2]. Dira-t-on que les jugements expriment quelque chose, une réalité, et que cette réalité est, par leur intermédiaire, l'objet de la dialectique ? Ce serait méconnaître entièrement la pensée des Stoïciens. La logique ne va pas plus loin que le vrai et le faux. Mais, dira-t-on encore, si la proposition ne signifie pas une réalité, elle se réduit aux mots. Nullement ; les mots sont d'ailleurs quelque chose de corporel et non pas la proposition. Il faut donc que le « non-être » étudié par la logique ne soit ni les mots ni les choses. Ce « non-être » est l'attribut des choses désigné par l'exprimable, et qui seul en effet peut être vrai ou faux : vrai, s'il appartient à la chose, faux, s'il ne lui appartient pas [3].

Cette définition de la dialectique prend tout son sens par son opposition à Aristote. Aristote avait donné pour but à la science non pas le vrai, mais le général et le nécessaire. Une proposition peut-être vraie, avait-il dit, et on peut l'apercevoir comme telle sans pour cela la connaître scientifiquement, c'est-à-dire par une démonstration [4]. Les Stoïciens tiraient d'ailleurs partie de cette remarque pour montrer comment il n'est pas besoin d'être sage pour connaître le vrai, puisque cette connaissance n'est pas nécessairement la science [5]. Mais, d'autre part, ils ne pouvaient substituer au vrai le nécessaire au sens péripatéticien, c'est-à-dire fondé sur une inclusion de concepts. Car un fait, comme tel, ne peut qu'être vrai ou faux, sans jamais avoir une nécessité analogue à la nécessité mathématique. Aussi ils définissent le nécessaire comme une espèce du vrai, ce qui est toujours vrai (τὸ ἀεὶ ἀληθές) [6]. Le nécessaire c'est donc l'universalité d'un fait, ou, comme ils disent, d'une attribution qui reste présente dans tous les temps. Mais le vrai n'atteint pas toujours le permanent, et souvent il change, à cause du changement perpétuel des événements. C'est cette nature de la proposition vraie qui, selon Alexandre d'Aphrodise, permettait aux Stoïciens de concilier la

1. *Ibid.* ligne 21.
2. Plut. *de comm. not.* 30 (S. V. F. II 117, 40).
3. Sextus, *Math.* VIII 16 (S. V. F. II 63, 16) Αἰσθητὸν et νοητὸν sont des mots peu habituels aux Stoïciens pour exprimer σῶμα et ἀσώματον. — Cf. *ib.* VIII 100 (II 67, 11).
4. Cf. *An. post.* I 23, 1 ; I 31, 3.
5. Sextus, *Math.* VII 38 (S. V. F. II 42, 31).
6. *Diog. La.* VII 75 (S. V. F. II 64, 19).

contingence des événements avec l'ordre du destin. Voici l'argument, qui paraît bien spécieux : la proposition : « il y aura demain une bataille navale » est vraie, si un pareil événement est déterminé par le destin. Mais elle n'est pas nécessaire : car elle cessera d'être vraie après demain par exemple [1]. La raison profonde de cette subtilité, c'est que le nécessaire est conçu seulement comme un fait ou un événement permanent, tandis que le vrai n'est souvent qu'un événement passager et fugitif, qui peut toujours devenir faux. Quelques Stoïciens paraissent s'être préoccupés du rapport de la proposition vraie avec le temps. On admettait des chutes (μεταπτώσεις) de propositions vraies dans des fausses. Certaines propositions ne doivent être admises qu'avec cette restriction qu'au bout d'un temps indéterminé, elles deviendront fausses [2]. Ce cas particulier ajouté à l'énumération des diverses modalités d'une proposition (possible, nécessaire, raisonnable) [3] montre bien clairement que la proposition est traitée et décrite comme un événement possible, nécessaire ou passager.

Ainsi le vrai et le faux, objets de la dialectique, sont les jugements simples, identiques non pas dans leur forme verbale mais dans leur nature (c'est-à-dire dans ce qu'ils expriment) aux événements. Mais ces jugements simples sont reliés entre eux dans des jugements complexes, au moyen de conjonctions diverses. La classification de ces propositions suit pas à pas l'analyse grammaticale, et elle ne paraît pas d'abord avoir plus qu'une portée linguistique. Il y a plusieurs sortes de conjonctions, la conjonction de connexion (συναπτικός), comme εἰ ; la conjonction copulative *et* (συμπλεκτικός), la conjonction disjonctive ἤτοι (διαζευκτικός), la conjonction qui marque la cause (διότι) et qui n'a pas ici de nom spécial, celle qui marque le plus et le moins. Il y a autant de propositions complexes qu'il y a de conjonctions : la proposition hypothétique (συνημμένον), conjonctive, causale, marquant le plus et le moins [4]. Dès l'antiquité et sur cette question même, Galien avait reproché à l'école de Chrysippe de s'être attachée au langage plus qu'aux faits. Dans une proposition conjonctive par exemple (c'est là l'exemple de Galien), il n'y a

1. *De fato* 10 (S. V. F. II 279, 30).
2. Simplic. *in Arist. phys.* 1299 (S. V. F. II 67, 271).
3. *Diog. La.* VII 75 (S. V. F. II 64, 25).
4. Nous suivons l'exposition de Diocles ap. *Diog. La.* VII 71 (S. V. F. II 68, 12).

aucun moyen de distinguer par la simple forme verbale si les faits affirmés dans chaque membre sont liés ou non par un lien de conséquence : plutôt que de distinguer deux sortes de conjonctives, les élèves de Chrysippe les confondent en une seule [1].

Si les Stoïciens s'exposaient à ce reproche, c'est que, par leur point de départ, ils s'étaient mis dans l'impossibilité de procéder autrement que par analyse grammaticale. Chaque terme d'une proposition complexe exprime un fait (ou : est un exprimable). La cause de chacun de ces faits est un corps ou plusieurs, connus par les sens. Mais la liaison entre ces faits n'est pas, elle, objet de sensation. Elle est nécessairement aussi irréelle que les faits eux-mêmes. Elle aussi est un exprimable. Lorsqu'un Stoïcien parle, à propos des événements, de conséquent et d'antécédent, de causes et d'effets, il ne songe, pas plus qu'un Hume, à donner aux faits eux-mêmes, incorporels et inactifs, une force interne qui les lierait l'un à l'autre, qui ferait que l'un serait capable de produire l'autre. Si l'on peut employer, dans ce cas, les expressions de conséquence et de cause, c'est uniquement par analogie, comme nous en sommes avertis plusieurs fois : « Les Stoïciens, dit Clément d'Alexandrie, disent que le corps est cause au sens propre, mais l'incorporel, d'une façon métaphorique, et comme à la façon d'une cause » [2]. L'incorporel dont il s'agit ici est sûrement l'exprimable ou jugement, comme le montre le témoignage de Dioclès : dans la proposition dite causale (αἰτιῶδες) comme : puisqu'il fait jour, il fait clair, le premier terme est dit non pas cause du second, mais « comme cause du second » [3]. Cette espèce de causalité irréelle ne peut nullement trouver son point d'appui et son objet dans le monde extérieur, mais seulement une expression dans le langage. C'est le langage seul avec ses conjonctions qui nous permet d'exprimer les différents modes de liaisons, qui ne répondent à rien de réel, et c'est pourquoi non seulement l'on peut, mais l'on doit se borner à l'analyse du langage.

S'ensuit-il que cette liaison de faits est purement arbitraire et qu'il suffit de lier n'importe quels termes par des conjonctions pour obtenir un jugement admissible ? C'est là certainement ce

1. *Intr. dial.* 4 (S. V. F. II 68, 31).
2. *Strom.* VIII 9 (S. V. F. II 119, 41) αἰτιωδῶς.
3. οἱονεὶ αἴτιον *Diog. La.* VII 71 (S. V. F. II, 68, 24).

qui constitue, aux yeux mêmes des Stoïciens, la principale difficulté : les cadres de la liaison d'une part sont comme des catégories vides, et d'autre part les faits qui doivent y entrer sont sans action proprement dite les uns sur les autres, à l'état atomique et dispersé. Il s'agit pourtant de distinguer le jugement complexe vrai ou sain (ὑγιές) du jugement faux, celui qui pourra être accepté de celui qui ne peut l'être. De fait les divers chefs du stoïcisme ont eu sur ce sujet, à ce que nous apprend Cicéron [1], de nombreux dissentiments. Les théories de Philon de Larisse et de Diodore paraissent marquer les deux limites opposées entre lesquelles se trouvent les autres solutions. Il était d'abord possible de laisser les faits dans leur état de dispersion : un fait indiqué dans la proposition conditionnelle peut être lié à n'importe quel fait énoncé dans la principale (s'il s'agit d'un συνημμένον). C'est à peu près la théorie de Philon. Quel que soit le contenu du fait, nous avons à considérer seulement s'il est vrai ou faux. Dans un συνημμένον composé de deux propositions, il y a seulement quatre combinaisons possibles de propositions vraies et fausses ; sur ces quatre combinaisons, Philon en accepte trois (1re prop. vraie, 2e vraie ; 1re fausse, 2e fausse ; 1re fausse, 2e vraie) et il rejette la quatrième seulement : vrai et faux. La raison de ce rejet n'est pas *a priori* évidente ; il n'est pas conforme au principe que les exprimables ne peuvent agir ou pâtir les uns par rapport aux autres : peut-être faut-il voir là une inconséquence due aux attaques des académiciens qui auraient eu beau jeu à lui reprocher de faire sortir le faux du vrai. D'une façon exactement inverse de Philon, Diodore cherche à introduire une liaison de nécessité entre les deux propositions. Laissant de côté la théorie particulière de Diodore, cherchons comment les Stoïciens pouvaient éviter les conséquences mises en lumière par Philon.

Considérons ce lien dans chacune des propositions complexes. Pour la proposition hypothétique et causale nous avons en première ligne le témoignage de Dioclès [2]. Un συνημμένον est vrai lorsque « l'opposé de la proposition finale contredit la proposition du début ». L'opposé d'une proposition (et en général d'un terme) est, d'après Sextus [3], cette proposition augmentée d'une

1. *Acad.* II 47, 143. Cf. pour ce qui revient à Philon, à Diodore et à Chysippe, dans cette théorie, Brochard, *loc. cit.*
2. Ap. *Diog. La.* VII 73 (S. V. F. II 70, 20).
3. *Math.* VIII 88 (S. V. F. II 70, 7).

négation qui la commande tout entière. La définition du contradictoire (τὸ μαχόμενον) est beaucoup plus malaisée à donner : « est contradictoire une chose qui ne peut être admise (παραληφθῆναι) en même temps qu'une autre ». L'opposé de : il fait jour, c'est : il ne fait pas jour ; le contradictoire, c'est : il fait nuit. Si deux termes A et B sont opposés, il est visible que non-A contiendra plus que B, le non-vice plus que la vertu [1]. L'exemple donné par Dioclès est celui-ci : « S'il fait jour, il fait clair ». L'opposé de la seconde proposition : il ne fait pas clair, contredit : « il fait jour ». Mais il y aura là, au point de vue stoïcien, une évidente difficulté : si le contradictoire a un sens dans un système défini de concepts, il n'en a plus lorsqu'il s'agit seulement de faits : un fait existe ou n'existe pas ; mais comment pourrait-il être contradictoire qu'un fait d'une nature déterminée (le jour) soit lié à un fait d'une nature autre (la nuit) ? Cette difficulté a pu amener certains Stoïciens à ne laisser dans les συνημμένα que des propositions identiques, comme : « s'il fait jour, il fait jour ». Car l'opposé du second est ici non plus le contradictoire, mais l'opposé du premier. Pour aller plus loin il faudrait un principe qui permît de reconnaître ce que l'on veut dire par faits contradictoires. Sans lui, l'exclusion des liaisons arbitraires de Philon nous rejettera dans les seules propositions identiques. C'est ce principe que Chrysippe s'est efforcé de trouver dans ce qu'il appelle l'ἔμφασις : lorsque la deuxième proposition n'est pas identique à la première, le συνημμένον peut être sain, « si elle y est contenue en puissance »[2]. Le mot περιέχειν s'attribue ordinairement à la force qui contient et maîtrise les parties de l'être : on ne voit pas comment le mot pourrait s'appliquer autrement que par métaphore à un exprimable ou événement : on est amené, lorsqu'on recherche le sens de cette métaphore, à confondre plus ou moins cette contenance avec l'identité [3]. Les Stoïciens n'avaient donc pas, dans le συνημμένον, de principe rigoureux qui leur permît de sortir de l'identité sans inconséquence et sans arbitraire.

Quel est maintenant le principe de liaison des faits dans la proposition causale comme : « puisqu'il fait jour, il fait clair ? » Il est, en apparence, assez différent : c'est un lien de conséquence

1. Simplic. *in Arist. cat.* p. 102 Z (S. V. F. II 50, 33).
2. περιέχεται δυνάμει. Sextus, *Pyrrh.* III 111.
3. Cf. Brochard, *loc. cit.*, p. 458 où le lien de la conditionnelle à la principale est avec raison comparé à celui d'un théorème à une définition.

(ἀκολουθία). La proposition est vraie, à condition que la seconde (ou le second fait) suive de la première (ou du premier fait), et non inversement [1]. N'y aurait-il pas là quelque chose d'analogue à notre principe de causalité qui lie ensemble des faits hétérogènes ? Il n'y a pas lieu de le croire : cette « conséquence » revient au fond à la liaison identique que nous avons vue dans le συνημμένον. En effet dans un passage précédent Dioclès définit ainsi le sens de la conjonction *si* : « elle signifie que le second terme est la conséquence (ἀκολουθεῖν) du premier » [2]. Or nous avons vu précédemment que la négation de cette conséquence se ramenait à une impossibilité logique.

Sur la condition de vérité de la proposition conjonctive nous n'avons qu'une remarque critique de Sextus [3]. Les Stoïciens ont tort, d'après lui, de déclarer vraie seule la conjonctive dont tous les termes sont vrais : si l'un est faux, elle n'est fausse que par une partie, et elle est vraie pour le reste. La pensée des Stoïciens, ainsi critiquée, ne peut avoir de sens que si la conjonction indique une liaison entre chacune des propositions distinctes. La critique ne porte pas dans le cas où il n'y aurait qu'une simple énumération. Ce qui nous fait croire que les Stoïciens la prenaient dans un autre sens, c'est d'abord un passage de Galien qui reproche aux Stoïciens d'avoir confondu la liaison conjonctive simple avec un lien de conséquence [4]. Ce texte s'explique fort bien, en songeant à la distinction entre le συνημμένον de Philon de Larisse, où la liaison est arbitraire et celui de Chrysippe, auquel le même nom est appliqué. Une seconde raison, c'est un témoignage de Cicéron dans le *de fato* qui nous apprend comment Chrysippe, pour des raisons qui ne nous intéressent pas ici, transformait les συνημμένα en propositions conjonctives [5]. Il serait possible, remarque Cicéron, de faire la même transformation dans tous les cas possibles. Dans ce cas les termes conjugués sont sûrement liés entre eux de la même façon que les termes correspondants du συνημμένον, c'est-à-dire par une identité logique.

Enfin la proposition disjonctive se ramène facilement à un lien du même genre. Elle signifie en effet que si l'une des propositions est vraie l'autre est fausse.

1. Diocles, *ibid.* (II 70, 29).
2. *Diog. La.* VII 71 (S. V. F. II 68, 15).
3. *Math.* VIII 124, 128 (S. V. F. II, 69, 26).
4. Gal. *introd. dial.* 4 (S. V. F. II 69, 5).
5. *De fato* 15 (S. V. F. II 277, 1).

Ainsi toutes les liaisons se ramènent à une seule, la liaison d'identité, qui est exprimée clairement dans le συνημμένον. Une proposition ne peut que répéter l'autre indéfiniment. Nous pensons avoir trouvé ici la raison de l'espèce d'inertie de la logique stoïcienne : elle a pour matière des faits et ces faits, exprimables incorporels, étant à la limite du réel, sont par eux-mêmes impuissants à rien engendrer. Mais, dans cette hypothèse, nous nous trouvons en présence de deux difficultés qu'il nous faut maintenant aborder : si toute proposition exprime un fait, quel est le sens de la définition qui doit exprimer un être ? De plus, s'il n'y a pas d'autres liaisons logiques qu'une liaison d'identité, quel est le sens de la séméiologie stoïcienne, d'après laquelle un fait est le signe d'un autre fait hétérogène ?

III. — La définition était, chez Aristote, définition de l'essence d'un être [1]. Il ne peut être question de rien de pareil, lorsque la pensée logique n'atteint pas l'être, mais seulement les faits. La définition ne sera pas alors de nature absolument différente d'une simple description. Antipater l'appelle « un discours énoncé complètement suivant une analyse [2] ». Le mot ἀπαρτιζόντως veut dire que la définition est assez ajustée au défini pour que la proposition soit convertible [3]. Il faut donc la prendre sans doute pour une description incomplète [4]. C'est pourquoi Galien, rapportant la théorie d'Antipater, oppose à la définition la description (ὑπογραφή) considérée comme un discours qui introduit d'une façon générale (τυπωδῶς) dans la connaissance de la chose indiquée [5]. Parmi ces « descriptions ou esquisses » se trouvent, entre autres, celles des notions communes que l'on ne peut définir, mais seulement décrire [6].

Chrysippe, il est vrai, définit autrement la définition « l'explication du propre » (ἰδίου ἀπόδοσις). Suivant Alexandre d'Aphrodise [7], cette définition reviendrait à celle d'Antipater. Il faudrait alors entendre par le propre, non pas l'essence de l'être (ἰδίως ποιόν), mais seulement les faits caractéristiques qui en résultent, et qui seuls entrent dans la définition.

1. *An. post.* II, 3, 10 (τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας).
2. *Diog. La.* VII, 60 (S. V. F. II 75).
3. *Schol. Vatic. in Dionys. Thrac.*, p. 107, 5 (S. V. F. II 75, 21).
4. Alexand. *in Ar. Top.*, p. 24 (S. V. F. II 75, 35). Appelle analyse le « développement du défini par chapitres (κεφαλαιωδῶς) ».
5. Gal. *defin. med.* 1 (S. V. F. II 75, 28).
6. *Id. de diff. pulsuum* IV 2 (S. V. F. II 75, 38).
7. *Loc. cit.*

Les Stoïciens d'ailleurs, contrairement à Aristote qui prétend que la définition est une proposition catégorique, la mettaient sous la forme d'un jugement hypothétique qui affirme, nous l'avons vu, la coexistence non de concepts, mais de faits [1]. Ils retranchaient du τί ἦν εἶναι d'Aristote, le mot εἶναι, voulant sans doute indiquer par τί ἦν le fait stable et permanent [2]. Ainsi la définition n'est pour eux que la collection des faits caractéristiques d'un être ; mais la raison intrinsèque de la liaison, l'essence échappent aux prises de la pensée logique.

La théorie des signes dépend étroitement de la conception du συνημμένον ὑγιές chez Philon de Larisse. Le signe n'est autre chose que la proposition antécédente d'un συνημμένον, dans le cas particulier où les deux propositions sont vraies, et où la première est capable de découvrir (ἐκκαλυπτικόν) la seconde [3], comme : « si une femme a du lait, elle a enfanté ». Un lecteur moderne sera presque nécessairement amené à songer, pour expliquer cette théorie à l'idée de loi, au sens de la logique de Stuart Mill. Si un fait A est le signe d'un fait hétérogène B, comme l'idée de B n'est nullement contenue analytiquement dans celle de A, ce peut être seulement au moyen d'une liaison extérieure aux deux faits, mais constante et nécessaire, ce que l'on appelle une loi. Si c'était bien là le sens des Stoïciens, nous devrions rencontrer chez eux une théorie des lois et de l'induction qui sert à y parvenir. Hamelin [4] a montré qu'au contraire ce problème était resté en dehors des préoccupations des Stoïciens. Il faut donc abandonner, semble-t-il, l'idée d'assimiler cette séméiologie à notre logique inductive. Si le premier fait est le signe du second, ce n'est pas par l'intermédiaire d'une loi, mais parce qu'il porte en lui-même pour ainsi dire l'autre fait. Mais n'est-ce pas prêter au fait (et à la proposition qui, en tant qu'exprimable, lui est identique) une certaine activité, une force dont il n'est pas susceptible par nature ?

Il faut, pour résoudre cette délicate question, insister sur la nature du signe. Il y avait sur ce point une controverse entre les Epicuriens et les Stoïciens, qui est mentionnée par Sextus [5]. Pour les Epicuriens le signe d'un événement actuellement invisi-

1. Sextus, *Math.* XI, 8 (S. V. F. II, 74, 371).
2. Alex. *in Ar. Top.*, p. 24 (S. V. F. II 75, 30).
3. Sextus, *Math.* VIII 244 (S. V. F. II, 73, 20).
4. *Loc. cit.*, p. 23.
5. *Math.* VIII, 112-117 (S. V. F. II 73, 42).

ble est un objet sensible ; c'est donc par la sensation qu'il est connu. Au contraire, pour les Stoïciens, le signe est un « intelligible » (νοητόν). Sextus veut-il indiquer par là que la liaison du signe à la chose signifiée est connue sinon *a priori*, du moins par une espèce de sens commun, résidu mental des représentations empiriques [1] ? La raison qu'il donne est autre : « Le signe est un jugement (ἀξίωμα), dit-il, et *pour cette raison* intelligible » [2]. Le signe est donc intelligible seulement en tant qu'il n'est pas un objet de représentation sensible, mais un exprimable, un jugement. Sextus emploie ici, comme en d'autres cas [3], le mot νοητόν, là où le langage stoïcien exigerait ἀσώματον. Donc le signe est un exprimable incorporel. Ce dont il est signe est également un exprimable. C'est ce que veulent dire les Stoïciens en soutenant cette thèse paradoxale : « Le signe présent doit toujours être signe d'une chose présente » [4]. Dans une proposition de ce genre : « S'il a une cicatrice, il a eu une blessure », la blessure en elle-même est sans doute une chose passée, mais ce n'est pas du tout la blessure, mais bien le fait d'avoir eu une blessure qui est signifié ; de ce fait présent, le signe est cet autre fait d'avoir une cicatrice qui est également présent.

Ainsi le rapport de signe à chose signifiée est entre deux termes incorporels, deux exprimables, et non pas du tout entre deux réalités. Mais dira-t-on que ce rapport entre les exprimables suppose un rapport entre des choses (ici la blessure et la cicatrice) ? Du moins, dans leur séméiologie, les Stoïciens ne s'occupaient que du premier rapport, et jamais du second. Le problème auquel répond cette théorie est de substituer un fait (ou exprimable) caché à un fait (exprimable) connu. Nous sommes amené ainsi à comprendre d'une façon nouvelle la nature de cette liaison. Ici comme dans le συνημμένον ordinaire, le deuxième jugement doit, pour que le signe soit vrai, être identique au premier. « Quand on a la notion de la conséquence, dit Sextus [5], on prend immédiatement aussi l'idée du signe au moyen de la conséquence ». La conséquence dont il s'agit ici n'est sûrement pas le lien de conséquence physique entre deux

1. Brochard, *loc. cit.*
2. *Math.* VIII 244 (S. V. F. II 72, 29).
3. Cf. ἀσώματον νοούμενον (Sext. *Math.* X 218, II, 117, 22) et ἐν ἐπινοίαις ψιλαῖς chez Proclus *in Euclid. def.* I, p. 89, II, 159, 26. — Cf. p. 24, n. 3.
4. Sextus, *ib.* (II 73, 24).
5. *Math.* VIII 275 (S. V. F. II 74, 7).

êtres, mais le lien de conséquence logique entre deux propositions : car il s'agit de la conséquence qui est objet de la pensée transitive comme le montre la phrase antérieure. Or nous avons vu que cette conséquence signifiait seulement que l'opposé de la proposition finale d'un συνημμένον contredisait la proposition du début. Dans le cas particulier du signe et dans notre exemple « ne pas avoir eu de blessure », ou « ne pas avoir enfanté », est contradictoire avec « avoir une cicatrice », ou « avoir du lait ».

Mais sur la nature de cette contradiction, les Stoïciens se trouvent nécessairement aussi embarrassés que dans la théorie générale du συνημμένον. Pour la logique inductive moderne la contradiction serait entre la négation de la liaison et la liaison légale régulièrement induite de l'expérience. Mais comme les Stoïciens ne connaissent pas de pareilles liaisons légales, il voit la contradiction entre les deux faits eux mêmes, l'antécédent et le conséquent. Or la contradiction n'aura de sens clair que lorsqu'il s'agit d'opposés, c'est-à-dire de jugements dont l'un est la négation de l'autre, sans contenir d'autres termes. Il est donc nécessaire, pour que la théorie stoïcienne ait un sens, que l'antécédent et le conséquent, s'ils ne sont pas identiques, du moins se rapprochent de l'identité, qu'ils ne soient que la même chose exprimée en des termes différents. Or c'est bien ce qui arrive lorsqu'on les considère tous deux comme présents. Cet événement présent : avoir une cicatrice, ne diffère que dans les termes de cet autre événement également présent : avoir eu une blessure. Il est indéniable que la représentation de la blessure n'est pas contenue dans la représentation de la cicatrice, et qu'il faut par conséquent l'expérience pour aller de l'une à l'autre. Mais, encore une fois, la dialectique ne s'occupe pas des représentations et de l'expérience, mais seulement des exprimables et des propositions. Or la seconde proposition différente par son expression est au fond la même que la première. Les Stoïciens viendraient ils à s'écarter de cette identité, leur théorie tomberait immédiatement sous la critique qu'en ont faite les sceptiques : la proposition suppose que le signe a été constaté et qu'il n'est pas connu par la chose signifiée. Les Stoïciens, comme le fait voir Brochard, n'ont pas ou ont à peine tenté de répondre à cette difficulté. Pourtant cette difficulté n'en aurait pas été une pour des logiciens inductifs ; ce n'est pas là que gît le problème,

puisque ce n'est précisément que sur des relations empiriques que se fondent les liaisons légales.

Nous pouvons être très bref sur le raisonnement, puisque la démonstration, comme le dit Sextus, n'est qu'une espèce du signe [1]. Les faits étant liés dans les propositions complexes, il s'agit au moyen de cette liaison de substituer un fait à un autre dans la conclusion [2]. Il s'agit toujours de tirer la conclusion d'une liaison (ou d'une disjonction) de faits énoncée dans la majeure. La grande simplicité d'aspect des cadres du raisonnement est due à ce que la logique n'a plus affaire à des réalités mais à des exprimables. Elle a fait, de la part de Galien [3], l'objet d'une critique instructive : il remarque que dans les livres stoïciens sont mélangées toutes les formes de raisonnement que l'on distingue d'habitude : le raisonnement rhétorique, gymnastique, dialectique, scientifique, sophistique. C'était en effet l'ancienne idée platonico-aristotélicienne que les différentes espèces d'êtres, selon leur valeur intrinsèque, comportent des raisonnements plus ou moins précis. Par exemple, c'est parce que le raisonnement scientifique se rapporte à la substance, qui seule est stable, qu'il peut être rigoureux. Or c'est le rejet de cette idée qui fait la caractéristique du raisonnement stoïcien : il n'a pas affaire à des réalités différentes, puisqu'il ne contient que l'irréel et l'incorporel.

IV. — S'il est un trait propre à cette logique, c'est de se développer en dehors de tout contact avec le réel, et, malgré quelques apparences, avec la représentation sensible. La distinction entre une connaissance qui a pour objet la réalité elle-même, la représentation sensible, et une autre connaissance qui se rapporte aux exprimables est au fond de la doctrine. Tandis que les genres et les espèces, chez Aristote, restaient en une certaine mesure des êtres réels, et que la pensée logique pénétrait dans les choses mêmes, les exprimables ne contiennent rien dans leur nature et par conséquent ne transportent rien dans la pensée de la nature réelle dont ils sont les produits et les effets.

Il est séduisant cependant de rattacher la liaison des faits, exprimée par la proposition hypothétique au déterminisme uni-

1. Sextus, *Math.* VIII 275 (S. V. F, 74, 10).
2. Cf. Brochard, *loco cit.* L'exposition la plus complète des divers modes se trouve chez Galien, *Introd. dial.* 6 (S. V. F. II 82, 20).
3. *De Hippocr. et Plat. plac.* II 3 (91) (S. V. F. II 76, 29).

versel, affirmé dans la doctrine du destin. Mais le mot destin n'exprime nullement une liaison entre les faits en ce sens qu'ils formeraient des séries dans lesquelles chaque terme serait effet du précédent et cause du suivant. Il est bien vrai pourtant que le destin assigne à chaque fait sa place dans le temps, mais ce n'est pas en rapport avec d'autres événements qui se rapporteraient à lui comme la condition au conditionné. Il suffit de rappeler que l'événement est un effet, un incorporel qui, comme tel, est seulement effet et jamais cause, toujours inactif. S'il est déterminé c'est par son rapport avec une cause qui est, elle, un être réel d'une nature totalement différente de lui. Le destin est cette cause réelle, cette raison corporelle suivant laquelle les événements sont déterminés [1], mais n'est pas du tout une loi conformément à laquelle ils se détermineraient les uns les autres. Comme d'autre part il y a une multiplicité de causes, puisque la raison de l'univers renferme les multiples raisons séminales de tous les êtres, le destin est encore appelé « la liaison des causes » (εἱρμὸν αἰτιῶν), non pas celle des causes avec les effets mais celle des causes entre elles par leur rapport au dieu unique qui les comprend toutes [2]. Ce rapport est même un rapport de succession entre les causes qui les subordonne les unes aux autres, puisque c'est suivant l'ordonnance même du monde que les êtres dérivent les uns des autres [3]. Mais il s'agit encore ici du rapport des êtres eux-mêmes et non du rapport des événements.

Puisque les événements sont des effets de ces causes, il est certain qu'ils sont, par suite, liés entre eux. Si hétérogènes qu'ils soient, ils dépendent tous du destin qui est unique. Mais si la connaissance du destin, si la participation au moyen de la sagesse, à la raison universelle, peut faire connaître de pareilles liaisons, nous ne voyons pas que dans la dialectique, intervienne cette connaissance. Comment, si la dialectique considérait cette liaison universelle, Chrysippe pourrait-il distinguer des faits simples, c'est-à-dire sans condition dans d'autres faits, et des faits connexes, c'est-à-dire liés ensemble [4]. Tous, en effet, devraient être liés. Or c'est précisément le contraire qui arrive :

1. Stobaeus, *Ecl.* 179 (S. V. F. II 264, 18).
2. Aét. *Plac.* I 28. 4 (S. V. F. II 265, 36), Alexander, *de anima* 185. 1 (II 266, 10) Ciceron, *de divin.* I 55, 125 (II 266, 13)..
3. Plotin, *Ennead.*, III, I 2 (S. V. F. II 273, 41).
4. Cic. *de fato* 30 (S. V. F. II 277, 33).

aux yeux du pur dialecticien qui recueille les événements isolés, il n'y a pas de liaison possible, ou plutôt pas d'autre liaison que celle d'identité. La dialectique reste à la surface de l'être. Certes les Stoïciens se sont efforcés de dépasser le raisonnement identique : « *Si lucet, lucet ; lucet autem ; ergo lucet* » [1]. Mais ils n'ont jamais pu le faire qu'au prix d'inconséquences ou d'arbitraire. Malgré l'unité relative de leur doctrine du destin, jamais aucune théorie stable de la liaison dialectique n'a pu s'imposer à eux. Leur dialectique, si paradoxal que cela paraisse, est trop près des faits, pour avoir jamais été féconde. Elle ne sait sortir du fait brut donné ni par l'idée générale qu'elle nie, ni par la loi qu'elle ne connaît pas encore, et elle doit se contenter de le répéter indéfiniment.

1. Conçu comme le type de liaison logique ; Cic. *Acad.* II 30, 96.

CHAPITRE III

THÉORIE DU LIEU ET DU VIDE

Le problème de la nature de l'espace ne se présente pas, à partir d'Aristote, comme une question simple, mais sous la forme de deux questions considérées comme tout à fait distinctes, celle du lieu et celle du vide. Pour Aristote, l'espace, en tant qu'il est occupé par des corps, a de tout autres propriétés que l'espace vide. La présence du corps dans l'espace détermine en lui des propriétés que l'espace vide ne possède pas : le haut, le bas et les autres dimensions. Il n'existe pas même dans la langue un mot général pour désigner à la fois le lieu et le vide. Il faut distinguer, également dans le système stoïcien, les deux questions.

I. — Sur l'existence même du lieu, qui avait été contestée par Zénon d'Elée [1], les Stoïciens suivent tout à fait exactement Aristote. Le passage de Sextus, dans lequel l'existence du lieu est établie est stoïcien de forme, puisque les arguments sont présentés avec quelque affectation sous forme de syllogismes hypothétiques ; mais il reproduit intégralement les arguments du chapitre Ier du livre IV de la *Physique*. Il n'y ajoute qu'un extrême désordre qui rend la suite de l'argumentation fort obscure [2]. Ces

1. Arist. *Phys.* IV, 3, 6
2. Des six arguments qui la composent (1. S'il y a haut et bas, droite et gauche, devant et derrière, il y a un lieu. 2. Si là où était une chose, il y en a maintenant une autre, il y a un lieu. 3. S'il y a un corps, il y a un lieu. 4. Si chaque corps est porté dans un lieu propre il y a un lieu. 5 Si on a les causes matérielle, formelle et finale d'un corps, il faut pour que le corps devienne y ajouter la cause du lieu (ἐν ᾧ). 6. Le témoignage d'Hésiode), le premier se lie chez Aristote au quatrième, puisque haut et bas, etc., dépendent du fait que chaque corps a un lieu propre ; le deuxième est l'argument de l'ἀντιμετάστασις (remplacement d'un corps par un autre) qui dans la *Physique* est le premier ; le troisième n'est pas chez Aristote un argument à part, mais le résumé des arguments précédents ; le cinquième n'a pas de sens possible, puisque le lieu est mis en dehors des quatre causes (*Phys.* IV, 1, 11).

arguments visent tous à démontrer que, s'il y a un corps, il y a un lieu. Ils aboutissent à faire du lieu la condition sans laquelle aucun corps ne peut exister. Mais, en même temps, la nature du lieu ne peut se déterminer que dans son rapport au corps.

Sur cette nature, Aristote avait émis quatre hypothèses possibles : le lieu est ou bien forme, ou matière, ou l'intervalle entre les extrémités ou les extrémités elles-mêmes (τὰ ἔσχατα). On sait que de ces quatre hypothèses, Aristote a choisi la dernière [1]. Les commentateurs d'Aristote rangent sans exception les Stoïciens parmi ceux qui ont accepté la troisième hypothèse, l'identité du lieu avec l'intervalle entre les extrémités du corps en tant que cet intervalle est plein. Il y a de leur part un sensible effort pour faire rentrer toutes les doctrines du lieu dans la classification du maître, effort qui a bien pu altérer l'originalité de chacune des doctrines. C'est ainsi que Themistius cite comme partisans de cette doctrine « l'école de Chrysippe et Epicure » [2]. Simplicius ajoute à Epicure et aux Stoïciens « quelques platoniciens ».

Mais nous n'avons que deux textes assez courts et assez insignifiants de Stobée [3] et de Sextus [4] qui portent directement sur la doctrine de Chrysippe : le lieu, dit Stobée, c'est pour Chrysippe « ce qui est occupé entièrement par un être, ou bien ce qui est capable d'être occupé par un être et ce qui est occupé entièrement soit par quelque être, soit par quelques êtres ». La définition de Sextus ne fait qu'insister sur le δι' ὅλου, en disant que « le lieu est égal (ἐξισαζόμενον) à l'être qui l'occupe (κατέχοντι) ». Ces textes suffisent seulement à nous montrer que le lieu d'un corps n'a de sens pour les Stoïciens que comme l'intervalle toujours plein qui peut être constitué tantôt par un corps tantôt par un autre. C'est ce que veulent dire les Stoïciens en disant que le lieu est conçu, ainsi que les exprimables, par la transition (μεταβάσει). Le lieu est le point de passage commun de plusieurs corps qui s'y succèdent, comme un συνημμένον est le passage d'une proposition à une autre. C'est le premier des arguments (le remplacement des objets les uns par les autres)

1. *Phys.* IV, 4, 6 : cf. Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit*, th. lat Paris, 1889.
2. *Paraphr ad. Arist. Phys.* 4, p. 268 (S. V. F. II 163, 35).
3. *Ecl.* I. p. 161, 8 (S. V. F. II 162, 39) ramené par Diels à l'Epitome d'Arius Didyme.
4. *Math.* X 3 (reproduit dans *Pyrrh.* III 124) (S. V. F. II 163, 205).

par lequel Aristote prouvait qu'il y a un lieu. Aristote pour expliquer cette théorie comparait le lieu à un vase qui peut être rempli successivement par des corps différents tout en restant le même lieu, parce que l'intervalle des extrémités du corps qui le remplit est le même [1]. Cette comparaison se retrouve dans les sources que nous avons déjà citées [2]. Le problème du lieu est ainsi rattaché comme chez Aristote au problème du mouvement.

Si nous ne pouvons connaître plus avant les détails de cette théorie, du moins ce que nous en connaissons suffit-il pour poser le problème suivant : les Stoïciens connaissent parfaitement, puisqu'ils les suivent sur bien des points, les spéculations d'Aristote sur le lieu. Est-il vraisemblable qu'ils n'aient pas tenu compte des objections que l'auteur de la *Physique* élève contre la théorie du lieu-intervalle ? De plus auraient-ils abandonné la théorie péripatéticienne qui considère le lieu comme la limite du corps contenant, s'ils n'avaient rien trouvé à y reprendre ?

De ces deux questions la seconde est, d'après nos textes, la plus facile à résoudre. Leur théorie de l'infinie division, à la façon dont ils l'exposent est en effet incompatible avec la notion du lieu chez Aristote. Cette notion du lieu avait pour condition essentielle la distinction entre le contact et la continuité. Le corps contenant est en contact avec le corps contenu dont l'indépendance est démontrée par le mouvement qu'il peut faire pour s'en séparer. Or, d'après les Stoïciens, le contact est radicalement impossible. D'abord, à cause de la divisibilité indéfinie on ne peut parler dans les corps d'extrémités dernières : puisqu'il y a des parties à l'infini, il en reste toujours au delà de celle que l'on détermine comme la dernière [3]. Si nous ne voyons pas que cette argumentation fût spécialement dirigée contre Aristote, il est sûr du moins qu'elle était indépendante de celle qui était dirigée contre l'atomisme épicurien. Plutarque, en effet, après avoir indiqué l'argument qu'ils employaient contre les atomes, (à savoir que s'ils se touchaient ils se confondraient, puisqu'ils sont indivisibles), ajoute qu'ils tombent aussi dans la même difficulté, à propos du contact des corps ; car, disent ils,

1. *Phys.* IV, 2, 4.
2. Sextus II 162, 8 et Stobée II 163, 2.
3. Plut. *comm. not.* 38 (S. V. F. II 159, 7).

les corps ne se touchent à leur extrémité ni entièrement ni par parties : l'extrémité n'est pas un corps [1].

S'il n'y a pas dans le contact de deux corps un point précis où cesse un corps et où un autre commence, il s'ensuit qu'ils doivent s'interpénétrer réciproquement [2], à moins toutefois qu'ils ne soient séparés par du vide. Or cette dernière alternative, pour des raisons que nous verrons plus tard, n'est pas admise par les Stoïciens. Ils ne reculaient nullement devant cette conséquence qui est une doctrine essentielle, paradoxale et très profonde de leur système. Nous n'avons à la considérer ici que dans la mesure où elle a pu intervenir sur la théorie du lieu. Par elle la notion des corps se subtilise et se transforme en la notion d'actions ou de forces qui, ainsi que les atomes de Faraday, embrassent l'espace tout entier. Au point de vue de la théorie du lieu, elle a d'importantes conséquences, puisque d'après elles deux corps pourront occuper le même lieu. C'est par cette conséquence considérée comme absurde que Plutarque la combattait. « Il est contre le bon sens, disait-il, qu'un corps soit le lieu d'un corps » [3]. Thémistius de son côté expose ainsi cette absurdité : « Deux corps occuperont le même lieu. Si en effet le lieu est un corps, et si ce qui est devenu en lui est un corps, et si tous deux sont égaux par leurs intervalles, le corps sera dans un autre corps qui lui est égal » [4]. La même conséquence à peu près dans les mêmes termes est déduite par Alexandre d'Aphrodise [5].

Mais ces résultats nous acheminent vers la solution de la première des questions que nous avions posées. Si en effet deux corps peuvent être dans le même lieu, toutes les apories d'Aristote sur la théorie du lieu-intervalle disparaissent. La difficulté principale consistait en ce que, si le lieu est l'intervalle d'espace occupé par un corps plein, par exemple la capacité d'un vase rempli de différents liquides, on peut demander quel est le lieu de cet intervale, et ainsi à l'infini. On tombe ainsi dans l'objection de Zénon d'Élée contre l'existence même du lieu [6]. Mais cette aporie suppose des corps impénétrables ; elle

1. *Ibid.* 40 (II 159, 18).
2. Plut *comm. not.* 37 (S. V. F. II 151, 28). — Les deux corps en contact sont appelés περιέχον et περιεχόμενον comme dans la théorie du lieu d'Aristote, sans que cela soit nécessaire, s'il n'y a pas une intention critique.
3. *Ibid.* l. 16. Le mot σῶμα pour désigner le lieu est d'ailleurs inexact.
4. *Paraphr. in Arist. phys.* IV 1 (S. V. F. II 152, 7).
5. *Quæst*, II 12 (S. V. F. II 156, 24) ; *de anima* (*ibid.*, 37, 41).
6. *Phys.* IV, 4, 8 et 1, 12.

suppose que le contenu est séparé par division du contenant. Dans la thèse de l'interpénétrabilité du corps, on ne peut parler ni de contenant ni de contenu ; ils se confondent l'un avec l'autre dans toutes leurs parties, et le lieu de l'un est le lieu de l'autre. Le « tout est dans tout » de Leibniz est représenté ici par le « mélange total ». Il ne s'agit pas, comme on sait, dans un pareil mélange du passage d'un corps dans les interstices vides d'un autre, auquel cas il y aurait toujours contenant et contenu, mais bien de la fusion intime et en tous points des deux corps.

Si les Stoïciens ont remis en honneur la théorie rejetée par Aristote, c'est à cause de l'opposition profonde et intime de leurs doctrines sur la nature des corps et de l'action corporelle. L'action mécanique par le contact est chez Aristote la représentation prédominante : c'est en la touchant que Dieu agit sur la sphère extérieure du ciel, et c'est par une série de contacts que le mouvement circulaire du ciel engendre par un progrès les divers mouvements du monde jusqu'aux lieux sublunaires. C'est aussi par une espèce de contact que l'âme agit sur le corps. De plus ces mouvements vont en quelque sorte du contenant au contenu, de la circonférence au centre. Il n'est donc pas étonnant que le lieu des corps soit le contenant, qui d'une façon active, par le contact de sa surface, loge en quelque sorte les corps à la place qu'ils doivent occuper. Ainsi, dans une classification, le genre contient les espèces et leurs limites sont déterminées de l'extérieur. Au contraire, pour les Stoïciens, l'extension est considérée comme le résultat de la qualité propre qui constitue un individu corporel. Toute action est conçue comme un mouvement de tension. Le germe du corps, sa raison séminale s'étend, par sa tension interne, du centre où elle réside jusqu'à une limite déterminée dans l'espace, non par une circonstance extérieure, mais par sa propre nature, et d'un mouvement inverse elle revient des extrémités au centre. Par ce double mouvement elle retient ensemble (συνέχει) les parties du corps dont elle forme ainsi l'unité. Le lieu du corps est le résultat de cette activité interne. Cet attribut est déterminé par la nature même du corps et non par son rapport de position avec quelque autre.

Néanmoins la théorie resterait sujette aux objections d'Aristote si l'on pouvait concevoir plusieurs corps extérieurs les uns aux autres et se déplaçant les uns par rapport aux autres. Car ce déplacement implique que le corps emporte en quelque sorte son lieu avec lui, et par conséquent que le lieu change de

lieu ; il faudrait alors définir de la même façon que le premier ce second lieu, et ainsi à l'infini. De fait les Stoïciens ont parfois paru admettre ces positions relatives. Chrysippe, parmi les différentes combinaisons de corps, cite, avant le mélange, la juxtaposition (παράθεσις), comme celle des grains de blé enfermés dans un sac ; il la définit « le contact de corps suivant leurs surfaces » [1]. On ne peut considérer ce passage que comme une concession aux apparences sensibles. Le contact est en contradiction si absolue avec les principes essentiels de la physique que nous ne pouvons nullement croire qu'il l'ait admis. Si nous revenons à ces principes, nous verrons qu'ils sont, en un sens, incompatibles avec une division réelle des corps. Ce qui fait l'unité de chaque corps, c'est le « souffle » de la raison séminale qui en retient les parties. Quel est le rapport de cette raison à la raison séminale du monde ? On a beaucoup de peine à se représenter ces germes autrement que comme des fragments détachés et disséminés en différents lieux du germe primitif et total. La preuve en est que les Stoïciens ont eu à lutter contre cette représentation : dès qu'on l'admet, on est conduit à la pluralité absolue des corps : il y a alors entre eux des liens d'extériorité. Mais en réalité, ce n'est pas par division et détachement, c'est par un « mouvement de tension » que la Raison suprême produit les autres raisons [2]. Il y a là un acte analogue à celui que fait l'âme humaine dans le corps, lorsque, selon les Stoïciens, elle étend, comme un polype, ses prolongements jusqu'aux organes des sens pour sentir. Dès lors il est impossible de parler de plusieurs lieux. L'univers est un corps unique qui par sa tension interne détermine son lieu et qui se diversifie par de multiples degrés de tension, mais non pas par les diverses positions occupées par ses parties.

C'est une critique plusieurs fois répétée par les Alexandrins contre la théorie stoïcienne des catégories de n'avoir pas fait une place spéciale, comme Aristote, au temps et au lieu [3]. Il semble, d'après ces critiques, que les Stoïciens rangeaient pêle-mêle dans leur troisième catégorie, celle du πῶς ἔχον, la quantité, le temps et le lieu. Cette critique achève de préciser la physionomie de leur théorie. Les catégories d'Aristote se divisent nettement en

1. Stob. *Ecl.* I, p. 154 (S. V. F. II 153, 3).
2 Philon, *de sacr. Ab. et C.* 68 (S. V. F. II 149, 11).
3. Simplicius, *in Arist. cat.* fr. 16 Δ (S. V. F. II 124, 32). Dexippus, *in Ar. cat.*, p. 34 (II 131, 30).

deux groupes, le premier constitué par la première seule, la substance, et le second par les neufs autres qui sont les divers accidents de la substance. C'est le principe de ce groupement qui est changé par les Stoïciens. Le terme général qui désigne ce que l'on peut ranger sous les catégories n'est plus, comme chez Aristote, ὄν (ce mot est réservé au réel, au corps), mais τί. Ce τί désigne à la fois les corps et les incorporels [1]. Tels sont bien les deux groupes de catégories. Le premier comprend les sujets et les qualités (ὑποκείμενα, ποιά) qui sont des corps ; le second les modes et les modes relatifs (πῶς ἔχοντα, πρός τί πως ἔχοντα) qui sont les incorporels [2]. Cette distinction ne correspond plus à celle en substance et accidents, puisque parmi les accidents, les uns, comme les qualités ont été placées dans les réalités substantielles (l'avoir est également devenu une qualité), tandis que les autres sont classés parmi les incorporels. Ce qui intéresse les Stoïciens dans ce groupement est de distinguer ce qui agit et ce qui pâtit, d'une part, et, d'autre part, ce qui n'agit ni ne pâtit : c'est un problème physique. Aristote, au contraire, se pose le problème de la classification des attributs, problème beaucoup plus logique que physique. Si nous considérons maintenant le second groupe de catégories stoïciennes, celui des incorporels, c'est en lui évidemment que doit rentrer le lieu ; mais il y entre au même titre qu'une quantité innombrable d'autres êtres incorporels, et il n'y a pas de raison pour lui donner la place privilégiée d'une catégorie spéciale. De même que les seuls êtres réels, les corps, produisent par leur activité tous les effets ou faits incorporels qui sont la matière de la logique, de la même façon ils produisent le lieu. Il est donc légitime de rassembler les deux choses sous une même catégorie.

Ce rapprochement du lieu et de l'exprimable, qui se fait par la notion de l'incorporel, est le trait le plus remarquable de la théorie stoïcienne du lieu. Par elle le lieu n'est pas dans les principes du corps. Bien que les corps soient eux-mêmes étendus [3], ce qu'il y a d'essentiel en eux, la force, est supérieure à cette extension, puisqu'elle en est le principe. L'incorporéité du lieu joue ici un rôle analogue à l'idéalité de l'espace dans le kantisme. Le lieu n'affecte pas plus la nature des êtres, il agit

1. Alex. Aphr., *in Ar. Top.* IV, 155 (S. V. F. II. 117, 7) ; *ibid.* 180 (II, 117, 11).
2. Simplic., *in Ar. Cat.* f. 16 Δ (S. V. F. II. 124, 28).
3. Ar. Did. *Epit.* fr. 19 Diels (S. V. F. II 123, 4).

aussi peu sur elle que l'espace n'affecte pour Kant la chose en soi. Le lieu est non pas une représentation sensible, mais une représentation rationnelle qui accompagne la représentation des corps, plus qu'elle n'en fait partie. Le lieu n'est objet de pensée que par le passage de plusieurs corps à travers une même position [1].

II. — La question du vide a été résolue par les Stoïciens d'une façon également originale et nouvelle. Ils admettent le plein dans les limites du monde [2], et, en dehors de ces limites, le vide infini [3]. Nous voulons chercher les principes d'où dépend cette solution.

Le thème dominant de la philosophie d'Aristote et de Platon était le rapport du fini et de l'infini ; l'être fini est l'être stable, identique à lui-même, à la façon d'un être mathématique ; l'infini est l'être indéterminé qui peut cependant recevoir toutes les déterminations stables constituées par les êtres finis. Qu'il s'agisse de Platon ou d'Aristote, c'est toujours par une combinaison de ces deux principes que le monde sensible est expliqué. Toute existence en soi est refusée à l'être infini. Ce qui fait le fond des arguments d'Aristote contre le vide, c'est que dans le vide en lui-même, on ne peut arriver à découvrir aucune détermination positive, ni haut, ni bas, ni la vitesse d'un mobile qui le parcourrait. L'infini n'est donc pas placé en dehors de la réalité, mais s'installe au sein même de la réalité sensible, comme principe de changement, de corruption et de mort.

La solution de la question du vide, chez les Stoïciens, nous parait être un point de vue nouveau original, comme on devait l'attendre de penseurs qui avaient profondément modifié la notion du réel et la question des rapports du fini et de l'infini.

La doctrine du plein n'a pas chez eux le même sens que chez Aristote. Celui-ci établit le plein par l'impossibilité du vide : à l'argument de ses adversaires que le mouvement est impossible sans le vide, il répond par une sorte d'argument *ad hominem* que c'est justement dans le vide que le mouvement est impossible, liant ainsi le plein à l'existence du mouvement. Nous ne voyons pas, dans nos sources, que les Stoïciens aient tenté une pareille

1. κατὰ μετάβασιν νοεῖται Diocl. Magnes, ap. *Diog. La* VII 52 (S. V. F. II 29, 18).
2. Galien *de incorp. qual.* 1 (S. V. F. II 162, 37).
3. Plut. *de stoïc. rep.* 44 (S. V. F. II 171, 33).

réponse. De fait elle était pleinement inutile avec la doctrine de la pénétrabilité, puisque le mouvement d'un corps pouvait s'étendre et se prolonger à l'intérieur même d'un autre corps. L'argumentation des Stoïciens est beaucoup plus directe : Diogène Laërce la résume ainsi [1] : « Il n'y a rien de vide dans le monde, mais il est uni (ἡνῶσθαι) ; c'est la conspiration et le concours (σύμπνοιαν καὶ συντονίαν) des choses célestes avec les choses terrestres qui forcent à cette conclusion ». La prémisse du raisonnement est donc la nature de l'action qui doit se répandre à travers tous les corps, et qui serait arrêtée par des intervalles vides. D'après Cléomède, qui détaille un peu la même argumentation, les sensations mêmes de la vue et de l'ouïe seraient impossibles, s'il n'y avait pas entre le corps sensible et l'organe un continu doué de tension, sans aucun intervalle [2].

Ce monde un et plein est complet en lui-même. Il contient toutes les réalités, non pas au sens de Platon selon qui aucune partie matérielle n'a été laissée en dehors qui n'ait servi à sa construction, mais en ce sens qu'il contient toutes les déterminations, et les raisons de ces déterminations. Les Stoïciens chassent du monde ce qui pour Platon et Aristote en était un élément essentiel, l'infini ou indéterminé. De quelle puissance extérieure au monde, en effet, l'être, indéterminé par nature, recevrait-il sa détermination ? Le monde est seul et contient tous les êtres. Le principal élément d'indétermination que l'on trouvait dans le monde était le mouvement, le changement, conçu comme la détermination progressive d'un être encore mal défini. Les Stoïciens s'appliquent à enlever au changement tout ce qu'il a d'in-d'indéterminé, d'inachevé. Le mouvement, disent-ils, contre Aristote, n'est pas le passage d'une puissance à l'acte, mais bien un acte qui se répète toujours de nouveau [3]. Il trouvait dans cette espèce de mouvement de va-et-vient qui constitue l'activité de la raison séminale un mouvement stable et complet en lui-même. Le monde, d'autre part, est dans un état de changement perpétuel qui va de la conflagration à la restauration du monde, puis à une conflagration nouvelle. Mais pour beaucoup d'entre eux, chacune de ces périodes renouvelle l'autre intégralement [1]. On conçoit facilement comment ils ont pu être amenés à cette

1. VII 140 (S. V. F. II 172, 17).
2. *Circul. doctr.* I, 1 (II 172, 35).
3. Chrysippe d'après Eusèbe, *prep. ev.* 18, 3 (S. V. F. II 184, 14).

idée du « retour éternel », et à quelles préoccupations elle répondait dans leur esprit. Toute modification aurait supposé une puissance non passée à l'acte, une indétermination. Mais l'identité dans le changement nous montre le monde toujours complet et développant toujours toutes ses puissances. Cette identité est analogue à celle de l'être vivant dont la forme reste la même, au milieu des changements continuels.

D'autre part c'est de l'unité du monde, tout en acte et toujours en acte que se déduisent toutes les déterminations qu'il a. Ses limites dans l'espace sont dues à l'extension de sa puissance interne ; non pas qu'elle rencontre un arrêt dans quelque force extérieure, mais parce qu'elle unit autour de son centre toutes les parties qui la composent. Cette limite n'est sans doute qu'une notion rationnelle, mais elle est cependant sinon une propriété au moins un attribut du monde lié à lui comme un effet à sa cause. Les arguments qui établissent la limite reposent sur l'ordre qui est en lui et sur le fait qu'il est gouverné comme une cité. Or cet ordre ne peut exister que dans un être fini [1]. Cette activité ordonnatrice n'est pas celle d'un démiurge qui introduit l'ordre dans l'indéterminé et l'illimité. Il n'y a rien dans le monde que de déterminé, de fini et d'achevé.

Le fini se trouve donc dans le corps lui-même et ne vient d'aucun être extérieur au monde. Inversement en dehors du monde, il n'y a que de l'illimité et de l'infini : cet infini n'exerce aucune action sur les corps, ne leur offre aucune résistance, et ne subit d'ailleurs aucune action de leur part. Toutes les spéculations sur le vide tendent à atténuer son être jusqu'au néant, et, par là, à supprimer définitivement le rôle de l'illimité dans le monde.

D'abord le vide est sans limite. Nous avons sur ce point une courte et un peu obscure démonstration de Stobée, qui concerne à la fois le temps et le vide : « De même que le corporel est limité, l'incorporel est sans limite. En effet de même que le rien n'est pas une limite, ainsi il n'y a pas de limite du rien tel que le vide. En effet suivant sa nature, il est infini ; mais il est limité lorsqu'il est rempli ; si l'on supprime ce qui le remplit on ne peut y concevoir de limite ». Cette démonstration renferme trois moments que l'on peut isoler ainsi : 1° le corps n'est pas limité par le vide ; 2° inversement le vide ne peut être limité

1. Cleom. *Circ. Doctr.* I, 1 (S. V. F. II 170, 27).

que par le corps, lorsqu'il est rempli par lui ; 3° si l'on suppose le corps supprimé, il n'aura donc plus de limite. Le premier point suppose que la limite d'un corps, et en particulier celle du monde est donnée par la raison interne qui l'étend dans l'espace, sans y rencontrer la moindre résistance, et non par l'espace lui-même [1]. Mais si la limite vient ainsi de l'action des êtres, il est bien évident que le vide qui n'est occupé par aucun être n'aura aucune raison d'être limité en un point plutôt qu'en un autre.

Pour concevoir le vide, les Stoïciens ne font que retirer toutes les déterminations du corps : le vide est défini par privation, « l'absence de corps », ou « l'intervalle privé de corps » [2]. Aussi est-il appelé par Cléomède, la « pensée la plus simple ». Il n'a pas de forme et il ne peut être informé ; il ne peut être touché [3]. « Il n'y a en lui, dit Chrysippe [4], aucune différence », c'est-à-dire, comme l'explique Cléomède qu'il n'y a en lui ni haut ni bas, ni les autres dimensions [5]. Etant indéterminé, il est sans action sur les corps qui sont en lui, et ne les attire ni d'un côté ni d'un autre ; la position des corps est ainsi déterminée non par quelques propriétés du vide dans lequel ils sont, mais par leur nature même. Le monde, n'ayant aucune raison de se porter d'un côté ou d'un autre, restera donc immobile au centre du vide. On sait comment cette idée, empruntée d'ailleurs à Aristote, servait aux Stoïciens à combattre la doctrine épicurienne de la chute des atomes dans le vide [6].

Si le vide est inactif et impassible, pourquoi donc les Stoïciens ont-ils conservé en dehors du monde, cet abîme désert et inutile. Que faisaient-ils des critiques d'Aristote contre le vide extérieur ? Les péripatéticiens ne manquaient d'ailleurs pas de soulever des objections : Comment, disaient-ils d'abord, s'il y avait du vide en dehors du monde la substance du monde ne serait-elle pas dispersée et dissipée à l'infini [7]. D'autre part si, disait Simplicius, on appelle vide, comme Chrysippe, ce qui est capable de contenir un corps, mais ce qui n'en contient pas, on place le vide

1. Stobée *Ed.* I, p. 61 (S. V. F. II 163, 7).
2. Aét. *Plac.* I 20, 1 (S. V. F. II 163, 15) ; Sextus *Math.* X 3 (11, 19).
3. *Circ. doctr.* I, 1 (S. V. F. II 172, 7).
4. Ap. Plut. *de Stoïc. rep.* cap. 44 (S. V. F. II 173, 20).
5. *Circ. doctr.* I 1 (II 176, 9).
6. Plut. *de rep. stoïc.* 44 (S. V. F. II 171, 33).
7. Objection rapportée par Cleom. *Circ. doctr.* I, 1 (S. V. F. II 171, 39).

dans les relatifs ; mais si de deux termes relatifs, l'un existe, le second doit aussi exister ; dans notre cas, si l'on a ce qui peut être rempli par un corps, il faut que l'on ait aussi ce qui peut le remplir. Or le vide est infini et il n'y a pas de corps infini[1]. A la première objection nous connaissons la réponse : les parties du monde sont reliées, non comme chez Aristote par un contenant qui les force à rester unies, mais par un lien interne une ἕξις tendue d'un bout à l'autre du monde, et le vide n'a aucune force pour empêcher cette union. Nous ne voyons pas que les Stoïciens aient tenté de répondre à l'argument exposé par Simplicius. Mais les raisons pour lesquelles ils admettent le vide leur permettaient de résoudre la difficulté.

De ces raisons nous n'en connaissons que deux. La première leur est commune avec les Epicuriens. Si l'on suppose quelqu'un placé à l'extrémité du monde, et s'il essaye d'étendre le bras au-delà de cette extrémité, ou bien son mouvement ne sera pas arrêté, et alors il faut admettre du vide, ou bien il le sera, et alors il y a quelque chose un corps qui l'arrête : mais, si l'on suppose qu'il est placé à l'extrémité du corps, la même question se pose à nouveau[2]. La seconde est propre aux Stoïciens : le monde ne garde pas le même volume à tous les moments de son histoire : il se contracte dans la διακόσμησις, et il se dilate dans la conflagration universelle. Cette dilatation exige autour de lui un vide dans lequel il puisse s'étendre[3]. Ces deux arguments partent évidemment d'un principe commun. Comment l'action d'un corps pourrait-elle rencontrer une résistance de la part du néant, puisque, de l'aveu de tous, le néant n'a aucune propriété ? D'autre part on voit facilement comment ce néant pour ne pas s'opposer au mouvement devait être représenté sous la forme d'un espace vide. Pour être en acte au sens aristotélicien, le monde n'avait pas besoin du vide ; car l'acte était dans l'immobilité : tout être à son lieu propre, et le mouvement le plus parfait, le mouvement circulaire du ciel n'exige aucun changement local de l'ensemble. Dès que l'acte ou la perfection est dans le mouvement, dans l'expansion de l'être, l'être pour agir doit avoir à sa disposition un théâtre sans bornes, dans lequel il détermine lui-même des limites[4].

1. Simplicius, *in Aristot. de cœlo* (S. V. F. II 171, 6).
2. *Alex. Aphr. Girast.* III 12 (S. V. F. II 171, 14).
3. Cleom. *Circul. doctr.* I, 1 (II 171, 25). Aétius *plac.* II 9, 2 (II 186, 27).
4. Certains Stoïciens ont refusé le vide infini, en le limitant aux dimensions nécessaires à l'expansion totale du monde dans la conflagration (Posidonius). Cette limite est donc toujours déterminée par le corps lui-même (Schmekel, *die mittl. Stoa*).

Toutes les difficultés que l'on a opposées dans l'antiquité aux Stoïciens viennent de ce que l'on se figure le vide et le monde existant au même titre, puisqu'en effet le vide est indépendant du corps. « Ceux qui posent l'existence du vide, dit en particulier Alexandre d'Aphrodise[1], admettent qu'il y a dans la réalité trois dimensions séparées de la matière ; dire qu'elles sont capables de recevoir des corps, c'est dire qu'il y a un intervalle capable de recevoir un intervalle ». Le vide est donc considéré comme une sorte de corps atténué jusqu'à perdre toutes ses propriétés, mais cependant existant, puisqu'il est séparé des corps. Cette séparation constitue en effet une grande obscurité que la pauvreté des sources ne permet pas de dissiper entièrement. Le vide est parmi tous les incorporels que nous avons étudiés jusqu'ici dans une situation tout à fait spéciale. Ces incorporels se réduisent, comme nous l'avons vu, pour les exprimables et le lieu, à des attributs des corps, des effets, des événements, qui sont l'aspect incorporel et extérieur de l'activité interne des êtres. Au fond le vide n'est également qu'un attribut des corps, non pas un attribut réel, mais un attribut possible, non ce qui est occupé par le corps, mais ce qui est capable d'être occupé. Mais cet attribut, ce κατηγόρημα, il faut qu'il ait encore une existence en dehors du réel. Il y a déjà là une contradiction assez incompréhensible ; mais elle a encore d'autres conséquences fatales au système. Si l'on dit que cette réalité est nécessaire pour que l'expansion du feu divin soit possible, on introduit dans le monde la puissance et l'indétermination. Le vide est la condition à laquelle le monde fera passer à l'acte ses puissances ; il est comme la matière de cet acte. C'est ce que signifie l'objection déjà exposée de Simplicius, lorsqu'il montre que le vide infini suppose un corps capable de le remplir.

Si le vide existe, le monde lui-même devient un terme relatif au vide. C'est peut-être là le sens de l'antithèse de la fameuse antinomie de Carnéade sur la nature de Dieu qui est ici le Dieu-monde. Si Dieu est illimité, disait-il, il n'est pas un être vivant, et s'il est limité, il est alors *une partie d'un tout*[2]. Si Dieu est le monde, ce tout ne peut être que l'ensemble formé par le monde

1. *Quæst.*, p. 106, 10 (S. V. F. II 171, 20).
2. Témoignage de Sextus sur Carnéade, *Math.*, IX, 140 sq.

et le vide infini. Dès que le vide existe en dehors du monde limité, on est forcé de se représenter un tel rapport, et par conséquent le monde non plus absolu, mais relatif. Il ne peut pourtant être question de supprimer le second terme, le vide, puisque l'action du monde, telle qu'on se la représente dans la conflagration serait bornée par là. C'est la façon même dont Kant a posé la difficulté de la limitation du monde dans l'espace : « Si le monde, dit-il, est fini, il se trouve dans un espace vide qui n'est pas limité. Il n'y aurait point par conséquent un rapport des choses dans l'espace, mais un rapport des choses à l'espace »[1].

Nous avons des indices que les Stoïciens ont aperçu ces difficultés et essayé d'y répondre. Comme ils ne pouvaient supprimer ni l'un ni l'autre des termes, ils s'efforçaient de supprimer le rapport même. C'est dans ce problème qu'intervient, avec tout son sens, l'axiome que nous avons rencontré au début de cette étude sur les incorporels : « Il n'y a aucun symptôme commun aux corps et aux incorporels »[2]. Ils suppriment même les mots qui indiqueraient un rapport de contenance ; le monde n'est pas dans le vide ; le vide ne peut contenir aucun corps, mais il est à l'extérieur du monde. Ils refusent de faire du monde une partie d'un tout plus grand qui comprendrait aussi le vide. Le monde est complet en lui-même et rien ne s'ajoute à lui. C'est ce qui les a amenés à faire cette distinction assez énigmatique entre l'univers (τὸ ὅλον) et le tout (τὸ πᾶν), que Plutarque ne rapporte que pour en faire ressortir l'absurdité. L'univers c'est le monde, et le tout c'est le vide du dehors avec le monde[3]. Au dire de Plutarque[4], ils affirmaient que le tout n'est ni un corps ni incorporel, ni immobile ni en mouvement, ni animé ni inanimé, ni partie ni ensemble (ὅλον). Quelle est donc la raison de ce couple de négations, alors qu'on attendait plutôt des couples d'affirmations, comme : le tout est en partie corps, en partie incorporel (en tant que vide), etc. Les Stoïciens prétendaient ainsi démontrer que le tout était bien quelque chose, mais qu'il était un non-être[5]. C'est dire que le vide ne peut s'ajouter au monde pour faire un nouvel être.

1. *Krit. der rein. Vernunft*, p. 355 Kehrbach.
2. Simpl. *in Arist. cat.*, p. 57 c (S. V. F. II 126, 24).
3. Sextus, *Math.* IX 332 (S. V. F. II 167, 12).
4. *Comm. not.* 30 (S. V. F. II, 167, 19).
5. *Ibid.* l. 19 τι s'applique à la fois aux corps et aux incorporels.

Mais ce refus d'établir un rapport entre les deux termes suppose qu'ils ne sont pas de même espèce. Par exemple le vide peut se rapporter au corps, comme un attribut à son sujet. Le vide est alors réduit à l'état de notion rationnelle. Quelques Stoïciens, ceux notamment qui réduisaient le vide à la « notion la plus simple », paraissent avoir entrevu cette thèse qui ne serait pas sans analogie avec la thèse kantienne de l'idéalité de l'espace. Mais dès que cet attribut incorporel est réalisé, il est impossible de ne pas lui reconnaître un rapport avec les corps. Ce rapport n'a pas de sens, diront les Stoïciens ; c'est précisément ce que dit Kant à la suite du texte que nous avons cité : le vide ne comprenant aucun objet d'intuition, « le rapport du monde à l'espace vide ne serait pas un rapport à un objet. Mais un rapport de ce genre n'est rien ». Ce qui en résulte, c'est que la limitation du monde dans le vide, qui dépend de ce rapport n'est rien non plus, que le monde n'est donc pas limité dans l'espace. C'est bien en effet la conclusion de Kant. Mais les Stoïciens admettant le principe (l'impossibilité du rapport) pour répondre à l'objection de la relativité du monde, rejettent la conclusion (l'illimitation du monde) ; ils sont donc forcés de se représenter bon gré mal gré le monde existant au milieu du vide existant, et de réintégrer le rapport qu'ils avaient supprimé. Telle est l'essence de la contradiction qui dans le stoïcisme moyen entraînera l'abandon (avec Panétius) ou au moins la restriction (avec Posidonius) des théories du vide et de la conflagration, dont les sorts, comme nous l'avons vu, sont liés.

Pour Platon et Aristote, le monde contenait à la fois du limité et de l'illimité, du mathématique stable et de l'indéterminé. C'est par leurs rapports que s'expliquent les choses. Les Stoïciens, changeant et la signification même de ces éléments et leurs rapports, ont cherché à les isoler l'un de l'autre, non pas comme Platon et Aristote en les considérant comme des éléments distincts d'un tout, mais en leur donnant une nature qui empêche l'action de l'un sur l'autre. Le fini c'est le corporel, limité, déterminé, tout en acte dans son mouvement et contenant en lui ses principes d'action. L'infini, c'est l'incorporel, le vide, qui n'ajoute rien à l'être et n'en reçoit rien, néant illimité restant dans une indifférence parfaite. Nous avons vu comment cependant ils ne pouvaient arriver à supprimer ce rapport. Cette théorie a eu une fortune singulière qui achèvera de montrer son inconsistance. Nous voulons parler de ce qu'elle est devenue

dans la religion populaire de quelques gnostiques. Les Stoïciens donnent toute réalité au monde, aucune au vide : mais en considérant cet abîme infini où le monde forme comme un point vivant, l'imagination lui donne plus de réalité qu'au monde lui-même : le vide devient le Bythos profond et indifférent en un point duquel se produit miraculeusement la semence des êtres[1]. Par ces religions populaires, ce vide des Stoïciens, qui n'est rien, donnera naissance au Dieu impassible et indifférent, infini, qui, lui aussi, n'est rien, auquel on ne peut pas donner plus d'attributs que l'on n'en donne au tout (τὸ πᾶν), mais qui n'est rien parce qu'il est plus que tout et plus que la réalité. Ainsi l'isolement du fini et de l'infini, chez les Stoïciens commence cette dualité radicale non plus entre deux principes du monde, qui ne sont séparés qu'à l'analyse, mais entre deux êtres différents, qui donnera naissance à une nouvelle philosophie.

III. — Les Stoïciens introduisirent, ainsi que les Epicuriens, une distinction nouvelle dans la théorie de l'espace. A côté du lieu, défini ce qui est entièrement occupé par un corps, et du vide, ou absence de corps, ils introduisaient la place (χώρα) qui, d'après Stobée[2], était ainsi définie par Chrysippe : « Si de ce qui est capable d'être occupé par un être, quelque partie est occupée, quelque partie ne l'est pas, l'ensemble ne sera ni le vide ni le lieu, mais autre chose qui n'a pas de nom ». Il réservait à cette chose, comme il ressort de la suite du texte et d'un autre texte de Sextus[3], le nom de χώρα, qui avait été employé par Platon et Aristote comme synonyme de τόπος.

Quelles sont la signification et l'utilité de ce troisième terme ? Dans la suite du texte, Stobée pose à son propos l'alternative suivante : « Est-ce ce qui est capable d'être occupé par un être et ce qui est plus grand que cet être (comme un vase plus grand qu'un corps), ou bien est-ce le corps plus grand qui contient (χωροῦν) ? ». Stobée ne résout d'ailleurs pas la question. Il est aisé de comprendre le premier terme de l'alternative : les dimensions intérieures d'un vase étant données, elles sont la « place » du liquide qui y est contenu, quand ce liquide ne le remplit pas entièrement. La seconde est expliquée par un texte de Sextus qui montre en même temps l'opinion de Chrysippe. La place est,

1. Le Κένωμα ; Irénée II 3, 4 ; Plotin X, 9, 11 (Cf. Bouillet, trad. des *Ennéades* I, p. 499).
2. Reproduisant ici Arius Didyme, *Ecl.* I, p. 161 (S. V. F. II 162, 42).
3. *Math.* X 3 (S. V. F. II 163, 22). Cf. Aétius, *Plac.* I 20, 1 (*Ibid.*, 14).

dit-il, « le lieu du plus grand corps »[1]. Puisque le lieu d'un corps est intérieur à lui-même, étant l'intervalle qu'il y a entre ses extrémités, le corps plus petit dont on cherche la place est contenu à l'intérieur du plus grand. Mais il n'y est pas contenu au sens où de l'eau est contenue dans un vase, ce qui serait indiqué par περιέχειν et ce qui reviendrait à la première alternative, mais en ce sens qu'il le pénètre intimement, occupant avec lui une partie de son lieu : c'est ce que signifie l'expression χωρεῖν[2].

Ainsi quand un corps pénètre par mélange à travers un autre, et qu'il occupe seulement une partie du lieu du second, ce second corps est appelé, suivant Stobée, la place du premier. On voit que cette notion de place réintroduit, d'une façon nouvelle, il est vrai, la notion fondamentale de la théorie aristotélicienne du lieu, celle du lieu relatif. En définissant le lieu par les limites du contenant, Aristote avait déterminé le lieu d'un corps par son rapport avec un autre. En revenant à la théorie du lieu intervalle, les Stoïciens avaient à supporter toutes les difficultés de cette théorie, à moins d'admettre, comme nous l'avons expliqué, la pénétration mutuelle et intégrale de tous les corps les uns dans les autres ; il n'y avait alors qu'un lieu absolu déterminé par l'extension du corps lui-même. Mais les corps ne se pénètrent pas tous naturellement dans toutes leurs parties. L'âme du monde par exemple qui pénètre toutes les parties de l'univers n'est pénétrée par chacune d'elles que dans une de ses parties. On ne parle pas alors du lieu de ces parties, mais de la place qu'elles occupent dans l'âme du monde. Les places sont donc les lieux de chaque corps considérés dans leur rapport au lieu plus grand du corps où il est.

1. *Math.* X 4 (S. V. F. II 163, 26).
2. Cf. Plut. *comm. not.* chap. 37 (S. V. F. II 151, 17 et 24 où χωρεῖν est opposé à περιέχειν).

CHAPITRE IV

THÉORIE DU TEMPS

Les Stoïciens ont spéculé sur le temps, comme le fait voir la divergence qui existait entre eux sur cette question, mais nos sources sont ici très pauvres. Nous pouvons cependant distinguer la thèse de Zénon, celle de Chrysippe et celle que les *Placita* d'Aétius attribuent à la plupart des Stoïciens.

La thèse de Zénon se rapproche singulièrement de celle d'Aristote. S'il définit le temps « l'intervalle du mouvement », tandis qu'Aristote le définit le « nombre du mouvement », l'idée revient à peu près au même puisque cet intervalle est considéré comme « la mesure de la vitesse et de la lenteur »[1]. Tout au plus, peut-on dire qu'il abandonnait par là un point de la théorie d'Aristote, puisque, selon celui-ci, si l'on mesure le mouvement par le temps, le temps est également mesuré par le mouvement[2]. Quant au mot nouveau διάστημα, il vient seulement du désir de mettre en harmonie la définition du lieu et celle du temps.

Chrysippe admettait cette définition, mais il en ajoutait une autre : le temps, disait-il, est « l'intervalle du mouvement — ou bien l'intervalle qui accompagne le mouvement du monde »[3]. Pourquoi ajouter cette précision ? Dans le dernier des chapitres consacrés au temps, Aristote se demandait si le temps était le nombre d'un certain mouvement déterminé (ποιᾶς κινήσεως) ou de n'importe lequel. Chrysippe est, nous le voyons, partisan de la première hypothèse. Pour faire valoir cette hypothèse, Aristote expliquait que, de même que chaque être est mesuré par une unité de la même espèce, de même le temps est mesuré par un

1. Stob. *Ecl.* I 8 (S. V. F. I 26, 11).
2. *Phys.* IV, 12, 5.
3. Stob. *Ecl.* I, p. 106 (II 164, 15).

temps défini. Ce temps défini (ce que nous appellerions aujourd'hui l'unité de temps) est mesuré lui-même par un mouvement défini. Le seul mouvement défini que nous ayons à notre disposition est le mouvement circulaire du ciel, parce que seul, il est uniforme (ὁμαλής). C'est pourquoi, dit-il, le temps paraît être le mouvement de la sphère[1]. C'est cette théorie qui, avec un langage un peu différent, paraît être attribuée par Simplicius à Archytas le pythagoricien : le temps était, selon lui, « l'intervalle de la nature du tout »[2]. Seulement le temps n'est pas réduit au mouvement lui-même, mais à l'intervalle. Il est bien difficile de croire que la définition de Chrysippe n'a pas la même signification, d'autant que Simplicius rapproche cette doctrine de celle de quelques Stoïciens qui admettaient que le temps était la « sphère » elle-même.

Nous sommes beaucoup mieux renseignés sur les nombreuses critiques qu'a soulevées cette doctrine que sur les raisons qui l'ont fait adopter à Chrysippe. Comment la conciliait-il d'abord avec la définition de Zénon ? La suite du passage de Stobée que nous avons cité nous éclairera sur ce point. Le temps se prend en deux sens, comme en disant la terre, on peut songer soit à une partie de cet être, soit au tout. Dans le second sens (le seul examiné par Stobée) le temps est indéfini. Le terme opposé est évidemment le temps limité. Or ce temps limité n'est défini, nous le savons, que par le mouvement circulaire qui le mesure. C'est là le second sens du mot temps qui est opposé à celui de Zénon. Ce temps est au milieu du temps infini comme le lieu du monde dans le vide. Or la définition de Zénon en s'attachant au mouvement en général définissait le temps dans le premier sens. Par sa nouvelle définition, Chrysippe espérait-il en rattachant le temps au monde, comme une conséquence à son principe (cf. παρακολουθοῦν) atténuer la réalité et l'efficacité du temps ? Telle était probablement son intention : le temps déterminé, le seul qui permette une mesure est posé comme l'effet de l'expansion du seul être réel, le monde.

Les critiques qu'on lui a faites sont nombreuses, et si nous y insistons, c'est parce qu'elles paraissent être venues du moins en partie, de l'intérieur même de l'école. Cette définition du temps, nous dit Simplicius[3], était en effet propre à Chrysippe, et il la

1. *Phys.* IV, 14, 419.
2. *In Ar. phys.*, p. 700 (S. V. F. II 165, 25).
3. *In Arist. cat.*, p. 887 (S. V. F. II 165, 2).

soutenait « contre les négations des autres ». Il sembla qu'on voulût forcer Chrysippe, en suivant les conséquences de cette définition, soit à nier l'infinité du temps, et par conséquent la suite des périodes cosmiques à l'infini, soit la finité du monde dans le temps. Pour le premier point nous trouvons chez Philon d'Alexandrie la définition du temps de Chrysippe enclavée, d'une façon assez singulière, dans un passage d'idées et d'allure toute platoniciennes. De ce que le mouvement est « l'intervalle du mouvement du monde », il conclut immédiatement, puisque le mouvement ne peut être avant le monde, que le temps est ou contemporain du monde, ou postérieur à lui[1]. Ainsi force-t-il Chrysippe à s'accorder avec l'auteur du *Timée*. Pour le second point, c'est dans le traité de l'*Incorruptibilité du Monde* du même Philon que nous trouvons une attaque de la limitation du monde dans le temps, fondée sur cette définition du temps[2]. Il faut admettre, dit la preuve en principe, que le temps est par nature sans commencement ni fin (ce qui, nous l'avons vu, était en un sens admis par Chrysippe) ; si, d'autre part, l'on définit le temps « l'intervalle du mouvement du monde », le monde doit être aussi sans commencement ni fin, puisque le temps ne peut être sans lui. Donc le monde ne peut s'anéantir dans l'ἐκπύρωσις. Philon parle des chicanes de mots (εὑρεσιλογιῶν) par lesquelles les Stoïciens pourraient essayer de répondre. Le monde, pourraient-ils dire, continue d'exister après la conflagration, à l'état de pensée (ἐπινοουμένου)[3] du feu divin. Ces chicanes prouvent du moins d'une façon décisive que l'on voyait là de nombreuses difficultés.

Ce sont peut-être ces difficultés qui ont amené les Stoïciens à reprendre une ancienne définition du temps, autrefois combattue par Aristote : le temps c'est « le mouvement lui-même »[4]. Nous ne devons pas cependant accueillir sans réserves cette donnée d'Aétius ; comment peut-il en effet l'attribuer à la plupart des Stoïciens, lorsque nous voyons dans un fragment de l'Epitome d'Arius Dydime conservé par Stobée[5], et qui rapporte en détail les opinions de Zénon, d'Apollodore, de Posidonius et de Chrysippe sur le temps que tous ils s'accordaient à considé-

1. *De mundi op.* 26 (S. V. F. II 165, 4).
2. *De incorr. m.*, ch. 5 fin, II 492 Mangey.
3. Que nous préférons à la conjecture ὑπονοουμένου.
4. Aét. *Plac.* I 22, 7 (S. V. F. II 165, 15).
5. Diels Dox. gr., p. 461, 4 sq.

rer le temps non comme un mouvement, mais comme un intervalle de mouvement ? Il a pu se produire ici une confusion avec la théorie de Platon : il est certain qu'Aétius attribue à Platon cette théorie que le temps est le « mouvement du ciel ». Mais quelques lignes avant, il lui attribue en même temps la définition stoïcienne que le temps est « l'intervalle du mouvement du monde », comme si ces théories étaient identiques[1]. D'autre part nous avons vu Philon, dans un passage qui, pour la substance des idées, remonte au *Timée*, donner la définition stoïcienne du temps « intervalle du mouvement ». Les contradicteurs des Stoïciens rapprochaient ainsi dans un but critique facile à saisir, la définition stoïcienne et celle de Platon. De là serait résultée la note, d'ailleurs tout à fait isolée d'Aétius.

Chrysippe paraît s'être servi, pour démontrer l'irréalité du temps, de son caractère de continu, et de sa divisibilité à l'infini. Nous connaissons assez bien sa théorie sur ce point grâce à des textes d'Arius Didyme et de Plutarque, dans lesquels ses propres paroles sont citées par deux fois. Dans le texte d'Arius[2], il veut démontrer qu'il n'y a absolument aucun temps présent (οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος). Le temps en effet étant un continu[3] est divisible à l'infini ; « de sorte que, à la division (κατ' ἀπαρτισμόν) il n'y a aucun temps présent, mais on ne parle de temps que dans une certaine étendue (κατὰ πλάτος) ». D'après ses raisonnements sur le continu spatial, ceci veut dire non seulement que l'instant n'est pas un temps, mais qu'il n'existe absolument pas. C'est au reste l'opinion que Plutarque attribue aux Stoïciens[4]. Il n'y a pas plus de limite entre le passé et le futur qu'il n'y a de limite entre un corps et un autre et de contact possible par les surfaces. Chrysippe a dans cette analyse du continu une méthode qui lui est propre, et bien différente de celle d'Aristote. Celui-ci n'admet pas non plus que le moment soit du temps ; mais comme il considère le temps dans des limites déterminées, le moment est pour lui cette limite, « le commencement du futur et la fin du passé »[5]. Chrysippe, au contraire, se plaçant dans le continu lui-même, sans en prendre une portion limitée, ne peut pas, par analyse, y retrouver le moment. S'il se place à ce point de vue,

1. Aét. *Plac* I 20, 2 et 21, 1 (Diels Dox. 318, 5 et 9).
2. Ap. Stob. *Ecl.* I, p. 106 (S. V. F II 164, 22 30).
3. Nous lisons l. 22 συνεχῶν pour συνεχόντων qui n'offre pas de sens.
4. τὸ δὲ νῦν ὅλως μηδὲν εἶναι *de comm. not.* 41 (II 165, 39).
5. *Phys.* IV, 13, 1.

c'est qu'il considère le temps infini, comme il ressort des lignes précédentes d'Arius, et non pas, ce que fait d'abord Aristote, la portion de temps limitée par le commencement et la fin d'un mouvement. Il n'y a donc pas d'instant et l'on ne peut parler de temps présent.

Le texte d'Arius continue ainsi : « Il (Chrysippe) dit que le présent (τὸν ἐνεστῶτα) seul existe ; le passé et le futur subsistent (ὑφεστάναι), mais n'existent absolument pas »[1]. Ce présent, qui seul existe, ne peut évidemment être le moment indivisible, dont il vient de nier la réalité. Plutarque, en effet nous en a conservé la définition suivante : « Dans le temps présent, une partie est future, l'autre passée »[2]. Ce texte soulève une difficulté : en effet, il admet le temps présent, alors que d'après Arius, Chrysippe dit qu'il n'y a absolument pas de temps présent. Mais il ne l'admet, nous le voyons, que pour le réduire au passé et au futur. C'est donc que le « temps présent » distinct du passé et du futur est considéré comme une illusion ; c'est ce que dit formellement Plutarque quelques lignes plus haut : « Ce que l'on croirait prendre par la pensée comme présent, est en partie futur, en partie passé ».

D'autre part si le présent est réduit au passé et au futur, pourquoi Arius lui attribue-t-il plutôt l'existence ? Un passage de Diogène Laërce[3] nous l'explique : « Dans le temps, dit-il, le passé et le futur sont sans limites, mais le présent est limité ». Le présent ne serait donc qu'une portion limitée de passé et de futur. Mais quelles sont ces limites et quelle est leur raison d'être ? Chrysippe l'explique par la distinction des formes verbales passées et présentes[4]. Le présent, c'est le temps dans lequel un être accomplit un acte, exprimé par un présent comme : « je me promène ». Le présent n'est donc pas momentané puisqu'il dure autant que l'acte, mais il est limité comme l'acte lui-même. Le passé est le temps où l'être a fini d'accomplir un acte ; il est exprimé par le parfait comme : « je suis assis » (κάθημαι). Donc le présent existe comme contenant un événement réel, tandis que le passé subsiste, comme contenant des événements qui tous ont fini. Remarquons enfin que c'est par le mot ὑφεστάναι, qu'il indique la manière d'être du futur. Un pareil mot n'est compréhen-

1. Citation reproduite par Plut. *comm. not.* 41 (II 165, 32).
2. Plut. *de comm. not.* 41 (S. V. F. 165, 30).
3. VII 140 (S. V. F. II 166, 2).
4. Stobée, *ib.* (S. V. F. II 164, 28).

sible que si les événements futurs sont déterminés d'une façon aussi rigoureuse que dans le passé. C'est ce qui ressort comme l'on sait, de la théorie du destin, et du principe sur lequel elle repose : « Toute énonciation est vraie ou fausse ».

Toute cette argumentation tend donc à nier la réalité du temps : il n'est jamais actuel et par conséquent n'existe pas. Il s'ensuit que la série des événements qui se déroulent en lui n'est en aucune façon affectée par lui. Ils obéissent aux lois du destin pour lesquelles il n'y a ni futur ni passé, puisqu'elles sont toujours vraies. Pour Aristote et Platon, l'existence dans le temps était d'une espèce inférieure à l'existence intemporelle. Les Idées et Dieu ont une existence intemporelle, comme les essences mathématiques. Il n'y a dans ces êtres aucun changement. Le temps est donc une véritable cause ; il est particulièrement, pour Aristote, la cause de la corruption[1]. Les Stoïciens ont voulu concilier l'existence dans le temps de tous les êtres et de Dieu lui même avec la nécessité et la perfection de ces êtres. Ils ont pour cela enlevé au temps toute espèce d'existence réelle, et par suite toute action sur les êtres. « Ils l'ont placé, dit un platonicien[2], dans la pensée vide ; il est pour eux sans consistance, et tout près du non-être ». C'est ce qu'ils entendaient en l'appelant « un incorporel ». Le temps apparaît chez eux pour la première fois comme une forme vide dans laquelle les événements se suivent, mais suivant des lois dans lesquelles il n'a aucune part. De plus, comme il ressort d'un texte de Chrysippe[3], les Stoïciens ont dû faire une remarque profonde, qui, partant de la grammaire, devait avoir plus qu'une portée grammaticale : c'est que le temps ne s'appliquait directement qu'aux verbes, c'est-à-dire aux prédicats qui signifiaient pour eux les événements incorporels. Le temps n'a donc aucun contact avec l'être véritable des choses.

1. *Phys* IV.
2. Proclus *in Plat Tim.*, p. 271 d (S. V. F. II 166, 7).
3. Texte cité de Stobée (S. V. F. II 164, 28).

CONCLUSION

L'exprimable, le vide, le temps et le lieu, telles sont donc les quatre espèces d'incorporels admis par les Stoïciens. Ils constituent, à côté des seuls êtres réels, les corps, quelque chose de fuyant et d'insaisissable, un « néant », disent les Stoïciens. Ce n'est pourtant pas le néant absolu, puisque ces choses sont des objets de pensée ; mais comme l'être véritable est ce qui agit ou subit l'action d'un autre être, on ne peut ranger dans les êtres ni les événements, ni le temps, ni le lieu puisqu'ils restent à la fois inactifs et impassibles.

La profonde originalité de cette théorie est d'avoir rapproché dans un même groupe des êtres aussi différents. Car ce n'est pas en montrant que l'être logique d'une part et d'autre part le temps et l'espace sont des êtres incorporels que les Stoïciens ont innové. C'était l'aboutissement de la spéculation d'Aristote : il y a contradiction d'une part à ce que l'Idée soit un être particulier, et par conséquent un être réel. D'autre part le temps et l'espace sont bien définitivement dégagés des êtres eux-mêmes, des substances, pour devenir des attributs ou catégories des êtres. Il n'en reste pas moins qu'il y a une opposition radicale entre l'être rationnel, l'acte pur, qui est en dehors du temps et du lieu et constitue l'essence des choses, et l'être mobile, toujours imparfaitement en acte, qui se trouve dans le temps et dans l'espace : ces deux catégories entachent de relativité et d'imperfection les êtres auxquels ils appartiennent. Si la pensée est l'essence des êtres, il s'ensuit que la raison, par son activité propre, atteint l'essence des êtres et que la représentation sensible reste au contraire à la surface et à l'accidentel. C'est précisément cette opposition qui est niée par les Stoïciens : d'abord les êtres eux-mêmes, les substances, ne sont pas l'objet de la pensée dialectique ; ils ont une vie interne, et pour ainsi

dire concentrée sur elle-même, loin d'être par nature des objets de contemplation. Mais cette vie, sans rien perdre d'elle-même, s'étale à la surface en événements multiples, événements qui ne suppriment rien de la force interne de l'être, qui sont de purs effets sans être à leur tour des causes ; ce sont ces événements, avec leurs relations, qui forment le thème de la dialectique. Dans la logique, la pensée n'entre donc pas en contact avec l'être parce que l'être est rebelle à la pensée ; elle n'atteint pas la substance. Voici ce qu'est devenu le premier terme de l'opposition, l'incorporel comme pensée. Il ne peut donc plus s'opposer au second terme, l'être muable dans le lieu et le temps.

Pour ce second terme, il est interprété d'une façon également bien différente de celle d'Aristote et de Platon. Tous les êtres sont dans l'espace et le temps, et par conséquent changent et se meuvent. Mais le mouvement n'est pas une imperfection. Si l'on considère le changement dans son rapport avec la notion mathématique immuable, il apparaîtra comme une indétermination et par conséquent comme une imperfection. Si on le considère au contraire dans son rapport avec la vie, il devient l'acte même de la vie qui n'existe pleinement qu'en se développant. Pour passer de l'essence mathématique éternelle au monde des changements, Platon y ajoutait comme principe l'espace (χώρα) et faisait créer par son démiurge le temps « image mobile de l'éternité ». L'espace et le temps étaient donc des imperfections, comme des indéterminés ajoutés à l'être : c'est que la détermination des êtres était ailleurs soit dans leur modèle idéal pour Platon, soit dans leur fin pour Aristote. Mais la détermination de l'être vivant lui est intrinsèque ; c'est par sa force interne qu'il produit tous ses actes. Aussi cette circonstance qu'il est dans le temps et dans l'espace ne lui ajoute rien et ne lui enlève rien. Dira-t-on que c'est parce qu'il est dans l'espace qu'il a une certaine grandeur ? Mais cette grandeur est déterminée non par l'espace, mais par lui-même. Dira-t-on que c'est parce qu'il est dans le temps qu'il se meut, mais sa durée est également produite par des raisons internes, et c'est une détermination, non une indétermination. Le matérialisme moderne est, en général, sous l'impulsion de la physique mathématique, lui-même mathématique ; il réduit les êtres à des grandeurs calculables ; l'espace et le temps sont donc des caractères essentiels de l'être puisqu'ils servent à les mesurer. L'espèce de matérialisme biologique des Stoïciens est aussi loin que possible d'une pareille idée : le corps

trouve sa détermination, non dans ses dimensions, mais dans la force ou qualité propre qui le définit.

Tous les incorporels se ramènent par là à une notion unique, celle de l'attribut (κατηγόρημα) des corps, que ce soit l'objet de la pensée dialectique, le lieu ou le temps. Il faut prendre bien entendu attribut non pas dans le sens de propriété des corps comme la couleur et le son qui sont des choses actives et sont elles-mêmes des corps, mais dans le sens d'effet de l'activité corporelle. Les incorporels ne sont pas un monde nouveau ajouté au monde des corps, mais comme la limite idéale et irréelle de leur action.

Cette dissociation du corps et de l'incorporel a eu un grand rôle dans le stoïcisme primitif et dans son développement. Remarquons d'abord que la disposition d'esprit à laquelle il répond est commune aux Stoïciens et à leurs contradicteurs, les Académiciens et les Sceptiques. Chez ceux-ci, la séparation de la pensée et du réel aboutissait à la négation de la science Chez les Stoïciens, elle aboutissait à une dialectique d'une extrême pauvreté et incapable de reproduire les liaisons réelles des choses. Seulement, les Stoïciens restèrent dogmatiques : c'est qu'ils admettaient à côté et en dehors de la dialectique, un mode de connaître et de savoir d'une nature tout autre, la représentation compréhensive. Une telle représentation est non pas une chose incorporelle, comme l'exprimable, mais une action réelle de deux corps l'un sur l'autre, provenant de leur tension intérieure. De ces corps l'un est l'objet extérieur et l'autre la partie hégémonique de l'âme [1]. Cette manière de connaître, rapprochement intime de l'âme et de son objet, n'a aucune espèce de rapport avec la connaissanse de la dialectique : celle-ci n'atteint que des exprimables, des événements; celle-là atteint l'objet lui-même, l'être avec sa qualité propre [2] derrière le réseau d'événements qui paraissent à l'extérieur. C'est une connaissance du réel, qui est intuitive et certaine, mais c'est en même temps une connaissance qui ne trouve pas son expression dans le langage. Pour que la connaissance atteigne le réel, les Stoïciens sont donc obligés de séparer radicalement pensée dialectique et représentation de la réalité, et de placer cette dernière dans le seul monde réel, le

1. Philon *de mundi op.* 166 (S. V. F. II 23, 30).
2. ἀπὸ ὑπάρχοντος... καὶ κατ'αὐτὸ τὸ ὑπαρχον Sextus *Math.* VII 242 (S. V. F. II 25, 34).

monde des corps ; elle n'est elle-même qu'une action de la force vitale dans son rapport à l'action des objets extérieurs.

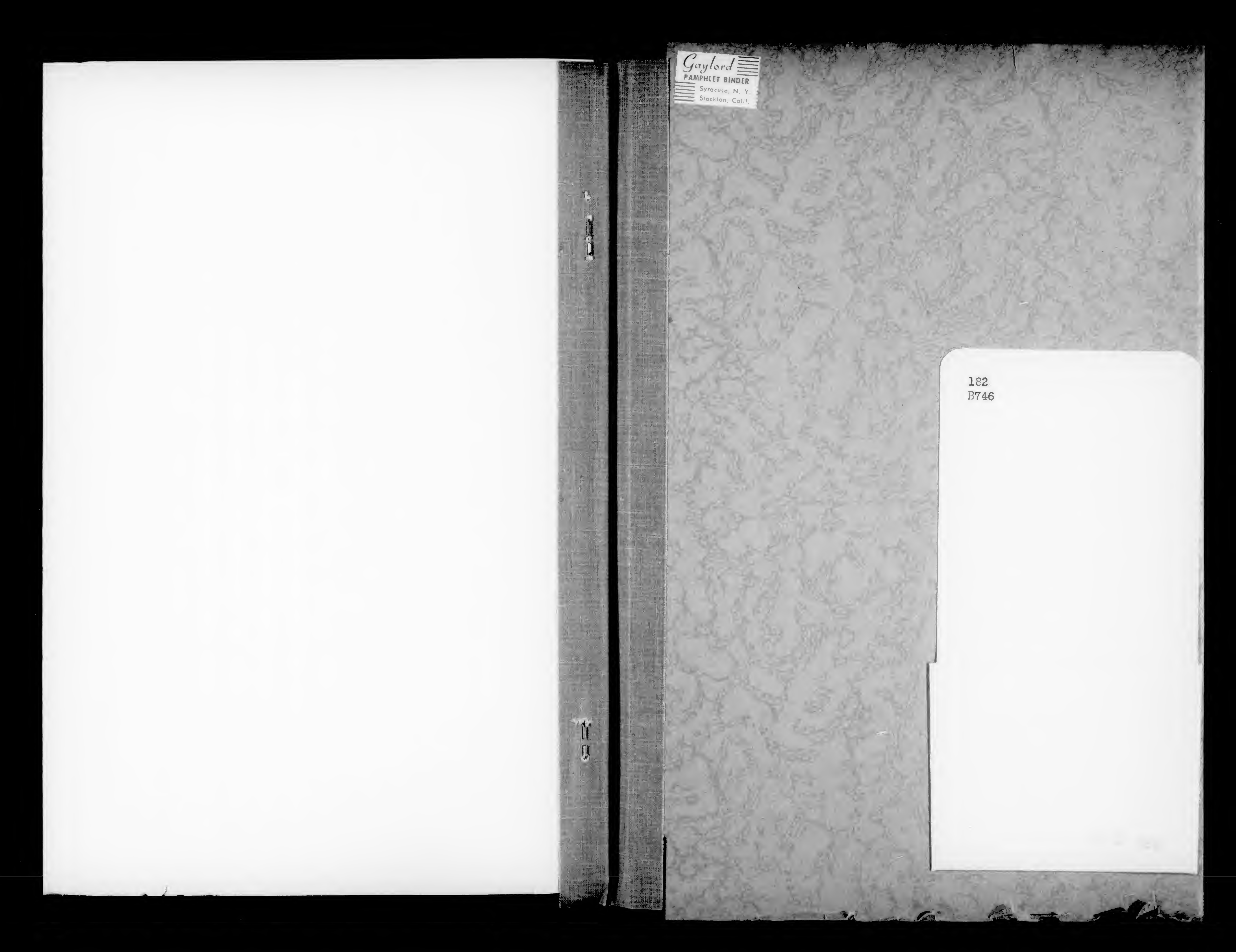
La connaissance réelle, opposée à la dialectique, se rapprochait beaucoup plus d'une activité que d'une contemplation. De plus, elle est une prise de possession de l'objet et une sorte de pénétration intime. La scission complète entre ce mode de connaître et la pensée rationnelle et logique, scission qui dérive de la théorie des incorporels, devait avoir dans la suite du stoïcisme une immense influence, que nous devons nous contenter d'indiquer pour rester dans les limites de notre sujet. Les successeurs des premiers Stoïciens laissant entièrement de côté la dialectique stérile, et le raisonnement hypothétique, qui tournait indéfiniment sur lui-même, devaient s'attacher à développer les conséquences de la connaissance intuitive, seule active et réelle. Cette théorie renfermait en germe : d'abord, si l'on considère la connaissance en tant qu'activité, le stoïcisme exclusivement moral des temps postérieurs qui n'admet la contemplation que dans la mesure où elle peut servir à l'activité ou en dépendre; ensuite si l'on considère la connaissance en tant que prise de possession du réel, le stoïcisme mystique qui, en se combinant avec le platonisme, donna naissance aux systèmes alexandrins : encore la connaissance intuitive et ineffable de l'être chez les mystiques se rapproche bien plus de la représentation compréhensive des Stoïciens que de la contemplation des Idées. C'est le « mépris des incorporels » signalé par Proclus comme une caractéristique des Stoïciens, qui produisit dans leur école l'abandon de la logique discursive au profit des élans de l'activité morale et religieuse

VU, LE 9 FÉVRIER 1907 :
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
A. CROISET.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
L. LIARD.

TABLE DES MATIÈRES

LAVAL. — IMPRIMERIE L. BARNÉOUD ET Cie.


Gaylord
PAMPHLET BINDER
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.

